WOLF WILHELM
GRAF BAUDISSIN

KYRIOS

DRITTER TEIL

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
231
B32k
v.3

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/kyriosalsgottesn03baud

KYRIOS
ALS GOTTESNAME IM JUDENTUM UND SEINE STELLE IN DER RELIGIONSGESCHICHTE

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN

WEILAND PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

HERAUSGEGEBEN

VON

OTTO EISSFELDT

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE (SAALE)

DRITTER TEIL

Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker

1929

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Printed in Germany

231
B32h
v.3

3 Nov 36 WILSON

Inhalt

DRITTER TEIL

Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker

ERSTE ABTEILUNG

Die Verbreitung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten

Erstes Kapitel — Seite

Einleitendes . . . . . 1—5

Zweites Kapitel

Die Gottesnamen *ēl* und *ilāh* (*ĕlōah*) . . . . . 6—18

Drittes Kapitel

Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" bei den Semiten mit Ausnahme der Hebräer

Allgemeines . . . . . 19—20

I. *baʿal, bēl* . . . . . 20—44

1. Verbreitung . . . . . 20—27
2. Bedeutung bei den West- und Südsemiten . . 27—33
3. Das babylonische *bēl* . . . . . 33—34
4. Kanaanäisches und aramäisches *baʿal* . . . . 35—40
5. Bedeutungsentwicklung von *baʿal* . . . . . 40—44

II. *malik, malk* . . . . . 44—51

III. *šarru* und *šar* . . . . . 51—52

IV. *adon* . . . . . 52—57

V. *māreʾ, mār* . . . . . 57—61

VI. *rabbu, rabū, rab* „Herr, groß" . . . . . 61—65

VII. Spezifisch äthiopische und südarabische Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" . . . . . 65—70

710080

Seite

VIII. κύριος. δεσπότης, βασιλεύς, μέγας, μέγιστος als Gottesepitheta auf syrischem Boden und שדרפא-Σατράπης . . . . . 70—73

IX. Mit der Benennung der Gottheit als „Herr" verwandte Epitheta . . . . . 74—88

Allgemeines . . . . . 74—75
1. Bildungen von den Stämmen *kbr*, *gbr* „groß sein" . . 75—77
2. *rām*, *'eljōn* und Bedeutungsverwandtes . . . . . 77—83
3. Bildungen vom Stamme *'zz* „stark sein" und Bedeutungsverwandtes . . . . . 83—85
4. Bildungen von den Stämmen *'dr*, *hdr* „herrlich sein" . 85—88

Viertes Kapitel

Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" und analoge Gottesepitheta bei den Hebräern

Allgemeines . . . . . 88—89
I. *baʿal* . . . . . 89—97
II. *melek* . . . . . 97—105
III. *ādōn* 105
IV. Mit der Benennung der Gottheit als „Herr" verwandte Epitheta . . . . . 105—123

Allgemeines . . . . . 105—106
1. Bildungen von den Stämmen *rbb*, *gdl*, *kbr*, *gbr*, *śg'* mit der Bedeutung „groß sein" . . . . . 106—110
2. *rām*, *ʿeljōn* „erhaben" und Bedeutungsverwandtes. . . 110—116
3. Bildungen vom Stamme *'zz* „stark sein"; *ābīr* „gewaltig" und Bedeutungsverwandtes . . . . . 116—120
4. *addīr* „herrlich" und das Abstraktum *hādār* . . . . 120—123

Fünftes Kapitel

Die Gottesnamen der ältesten Hebräer

Allgemeines . . . . . 123—124
I. Der Gott der Vätersagen . . . . . 124—164
1. *ēl* als Gottesname in den Vätersagen . . . . . 124—128
2. Das *ēl* der Vätersagen als Name kanaanäischer Lokalgottheiten . . . . . 128—143
3. Gottesvorstellung und Kultus als Spiegelung nachmosaischer Verhältnisse . . . . . 144—153
4. Die Höhenlage der vormosaischen Religion . . . 153—164
II. Versuche zur Ermittlung althebräischer Gottheiten 164—176

Sechstes Kapitel

Jahwe und der Begriff des Herrn

I. Jahwe und der Begriff des Herrn in der volkstümlichen Auffassung . . . . . 176—193

Seite

1. Der Verehrer Jahwes als der Knecht . . . . . 176—178
2. Jahwe als *ādōn* . . . . . 179—180
3. Jahwe als *ba'al* . . . . . 180—189
4. Jahwe als *melek* . . . . . 189—192
5. Der Charakter Jahwes als des Herrn . . . . . 192—193

II. Jahwe und der Begriff des Herrn bei den Propheten . . . . . 193—216
1. Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" . . 193—196
2. Der Verehrer Jahwes als der Knecht . . . . . 196—200
3. Jahwe undefinierbar . . . . . 200—203
4. Die Größe Jahwes. . . . . 203—209
5. Jahwe als Willensmacht. . . . . 210—212
6. Epitheta Jahwes, die auf den Begriff des Herrn verweisen . . . . . 213—215
7. Jahwe seinem Wesen nach Herr. . . . . 215—216

III. Jahwe und der Begriff des Herrn in der nachprophetischen Literatur. . . . . 216—242
1. Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" . . 216—220
2. Epitheta Jahwes, die auf den Begriff des Herrn verweisen . . . . . 220—228
3. Der Verehrer Jahwes als der Knecht . . . . . 228—231
4. Die Wandlung in der Auffassung Jahwes als des Herrn 231—242

ZWEITE ABTEILUNG

Die Entwicklung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten

Erstes Kapitel

Einleitendes . . . . . 243—246

Zweites Kapitel

Der Gott der Herr als Gott des Stammes

I. Der Stadtgott Baal als ursprünglicher Stammesgott 246—265
1. Der Baal als Stadtgott . . . . . 246—249
2. Baal bei den Westsemiten . . . . . 250—251
3. Baal bei den Südarabern . . . . . 251—262
4. Baalat . . . . . 262—265

II. Der Baal und der Stammesverband . . . . . 265—273

III. Der Baal und der einzelne Verehrer . . . . . 273—279

IV. Babylonisches und assyrisches *bēl* und *bēlit* . . . 279—284

V. Die Gottheit als „Herr" bei Ägyptern und Sumerern 284—290
1. Die Gottheit als „Herr" bei Ägyptern . . . . 284—287
2. Die Gottheit als „Herr" bei Sumerern . . . . 287—289
3. Unterschied des Ägyptischen und Sumerischen vom Semitischen . . . . . 289—290

Seite

VI. *baʿal* und *ēl* . . . . . 291—309
1. *ēl* (*baʿal*) als Stammesgottheit. . . . . 291—299
2. *ēl* als Lokalnumen . . . . . 299—309

Drittes Kapitel

Der Stammesgott als Vater des Stammes

I. Die Verbreitung der Vorstellung der Gottheit als des Vaters . . . . . 309—321

II. Die Entstehung der Bezeichnung des Gottes als des Vaters . . . . . 322—341
1. Ursprünglicher Sinn dieser Bezeichnung . . . 322—325
2. Jahwe Vater Israels . . . . . 325—327
3. Der Gott Erzeuger des Stammes . . . . . 327—336
4. Ahnendienst und Totemismus?. . . . . 336—341

III. Die Leistungen des Gottes als des Vaters . . . 341—347
1. Der Gott als barmherzig und gnädig. . . . . 341—343
2. Der Gott als Erretter und Erlöser . . . . . 343—346
3. *ēl*, *baʿal* und *malk* als gnädig . . . . . 346—347

IV. Personennamen mit *ab* und *ăbī* . . . . . 347—357
1. Der Gott Vater des Verbandes oder des einzelnen? 347
2. Der Gott ursprünglich Vater des Verbandes . . 347—351
3. Die grammatische Form *ăbī* . . . . . 351—357

V. Sohn, Kind der Gottheit . . . . . 357—362

VI. Die Muttergöttin . . . . . 362—371

VII. Die Gottheit als Bruder oder Verwandter . . . 371—379

Viertes Kapitel

Der Stammesgott und das Recht

I. Der Stammesgott als Richter . . . . . 379—398
1. Das Stammeshaupt als Richter . . . . . 379—381
2. Der Gott als Richter . . . . . 382—387
3. Entwicklung der Vorstellung von dem Stammesgott als dem Richter. . . . . 387—392
4. Der richtende Gott als Kriegsgott . . . . . 392—394
5. Das Juridische in semitischer Religion . . . . 394—398

II. Der gerechte Gott . . . . . 398—428
1. Ein gerechter Gott in Religionen nichtsemitischer und semitischer Völker . . . . . 398—400
2. Kettu, Mēšaru und Šamaš als Götter der Gerechtigkeit bei den Babyloniern . . . . . 400—402
3. Der gerechte Gott im Alten Testament . . . . 402—405
4. Der gerechte Gott bei den Südarabern . . . . 405—409
5. Der gerechte Gott bei Kanaanäern und Aramäern 409—414
6. Alter der Vorstellung von dem gerechten Gott . . 414—417
7. Der gerechte Gott als Stammesgott . . . . . 417—421

Seite

8. Die Art der göttlichen Gerechtigkeit . . . . . 421—424
9. Entwicklung der Vorstellung von dem gerechten Gott 424—428

III. Der Gott als Gesetzgeber . . . . . 428—463

Allgemeines 428
1. Der Stammesgott als der Gesetzgeber . . . . . 429—432
2. Jahwe als Gesetzgeber . . . . . 432—442
3. Göttliches Gesetz bei Babyloniern und Phöniziern 442—448
4. Gottesgesetz und Kulturentwicklung . . . . . 448—452
5. Das Gottesgesetz der Semiten und das anderer Völkergruppen . . . . . 452—457
6. Gottesgesetz und Natur . . . . . 457—463

Fünftes Kapitel

Gott und Natur . . . . . 463—524

1. Natur und Naturgott . . . . . 463—466
2. Götter, die nicht Naturgötter sind . . . . . 466—473
3. Naturgötter . . . . . 474—491
4. Der Kultus und ekstatische Zustände im Verhältnis zum Wesen der Götter . . . . . 491—505
5. Naturgötter als Stammesgötter und Angleichung der Naturgötter an die Stammesgötter. . . . . 505—524

Sechstes Kapitel

Die Gottesverehrer und der Gott

I. Der Verehrer des Gottes als dessen Knecht . . . 524—555

1. Der Begriff des Knechtes in der Anwendung auf den Gottesverehrer . . . . . 524—531
2. Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Kanaanäern und Aramäern . . . . . 531—538
3. Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Süd- und Nordarabern . . . . . 538—545
4. Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Babyloniern und Assyrern . . . . . 545—548
5. Individualismus des religiösen Verhältnisses in der Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes. . . 548—555

II. Der Gott der Gottesverehrer als ihr Gott . . . . 555—610

1. „Mein Gott“ und „unser Gott“ in den Religionen der semitischen Völker . . . . . 555—557
2. „Unser Gott“ und „mein Gott“ im Alten Testament 557—561
3. „Mein Gott“ bei den Babyloniern und Assyrern . 561—566
4. „Mein, unser Herr“ bei den Kanaanäern und Aramäern 566—575
5. Gottesbenennungen mit Pronominalsuffix bei Südarabern und Nordarabern . . . . . 575—591
6. „Mein Gott“ bei den Sumerern und Ägyptern . . 591—595
7. Das Verhältnis der individualistischen Benennung „mein Gott“ und der kollektivistischen „unser Gott“ zueinander . . . . . 596—606
8. „Knecht Gottes“ und „unser, mein Gott“ parallele Ausdrücke für die Gottesgemeinschaft . . . . . 606—610

Seite

Siebentes Kapitel

Der Sinn des Begriffs „Herr" in den semitischen Gottesnamen . . . . . 610—641

1. Der Gott der Herr als der Herrscher . . . . . 610—619
2. Der Gott der Herr als der Große . . . . . 619—624
3. Der Gott der Herr als Herr der Menschen . . . . 624—629
4. Die Art der Größe des Gottes in seiner Auffassung als des Herrn . . . . . 629—639
5. Der Gott der Herr als der den Verehrern zugehörende 639—641

Achtes Kapitel

Der Gott als Herr des Volkes und Gott als der Herr des Alls . . . . . 641—697

1. Stammesgott und Volksgott . . . . . 641—645
2. Beeinflussung der Gottesvorstellung durch das Königtum . . . . . 645—650
3. Der Volksgott als Herr über die Natur . . . . . 650—655
4. Der Volksgott als Herr über die anderen Völker . 656—659
5. Jahwe als Herr über die Menschheit . . . . . 660—667
6. Die besondere Art des israelitisch-jüdischen Monotheismus . . . . . 667—674
7. Der Gott des Judentums als der über alles Irdische erhabene Gebieter . . . . . 675—686
8. Der Gott des Judentums als persönlicher, der Gemeinschaft seiner Verehrer angehörender Gott . . . . . 686—689
9. Das Gottesreich als universale Größe in Christentum und Islam . . . . . 689—697

Neuntes Kapitel

Das κύριος der Septuaginta als Ergebnis der Entwicklung des Gottesbegriffs im Semitismus . . . . . 697—710

Allgemeines 697
1. Die Bedeutung des κύριος der Septuaginta . . . . 698—703
2. Da sκύριος der Septuaginta und die altsemitische Gottesvorstellung . . . . . 703—705
3. κύριος und *ădonāj* . . . . . 705—706
4. Der Sinn des κύριος in der späteren griechisch-jüdischen, hebräischen und christlichen Literatur . . . . . 706—710

Druckfehler

S. 7, Z. 1: als statt , als
Anm. 5, Z. 7: אוש[אלה[י] statt אוש[אלה[י]
Z. 8: 40 d statt 40, d
S. 9, Anm. 1, Z. 3: (n. 253) statt (n. 252)
Z. 1 v. u.: شرحيل statt شر حيل. — S. 563 ff. statt S. 561
S. 13, Anm., Z. 15: Répert. statt (Répert.
Z. 18: 2201, 2). statt 2201, 2.
S. 21, Anm. 2, Z. 1: Jarḥibol statt Jarkibol
Z. 2: ʿAglibol statt Aglibol
Z. 3: Rendiconti statt Rendiconditi
Z. 4: ergänze S. 212—216 hinter 1923,
Z. 5: ergänze , S. 68—102 hinter 1924
Anm. 3, Z. 10 v. u.: unsicher), statt unsicher)
Z. 2 v. u.: Ahuramazda statt Auramazdao
S. 24, Abs. 2, Z. 2: *baʿāl* statt *baʿal*
Anm. 3, Z. 3: עבד־אלבעלי statt עבד אלבעלי
S. 27, Z. 1: בעלתּ statt Baaltis
S. 30, Abs. 1, Z. 4 v. u.: finden. statt finden
S. 32, Z. 4: קרנין statt קרני
S. 42, Z. 4 v. u.: ביתהנו statt ביתהנן
S. 46, Anm. 3, Z. 2: Kheraïb statt Keraïb
S. 47, Anm. 3, Z. 2: 7. 8 1921 statt 7. 8 1921
S. 48, Z. 13: Samaria) statt Samaria
S. 49, Anm. 5, Z. 2: Berber statt Berbe
S. 50, Abs. 2, Z. 3: נעם־מלכת statt נענ־מלכת
S. 54, Anm. 1, Z. 1: *ădonībezeḳ* statt *adonībezeḳ*
Z. 3: *ādōn* statt *adon*
S. 55, Anm. 4, Z. 1: 10 17 statt 10 7
S. 59, Z. 8 v. u.: Serū(ī) statt Šerū(ī)
Anm. 1, Z. 1: *mār* statt *mar*
S. 60, Z. 1: Namen statt Namen,
Abs. 4, Z. 2: מרסכם statt מרסרם
Anm. 3, Z. 1: וְסַמַכְיהוּ statt וְסַמַכְיהוּ
S. 61, Z. 2 v. u.: Ṣabiern statt Sabiern
S. 62, Z. 2: Ṣabier statt Sabier
Z. 3: Ṣabiern statt Ssabiern
Abs. 2, Z. 4: רבשמסם statt רבשמסם
Z. 6: רבנסרם statt רבנסר
Z. 12: רבשנר statt רבשנר
Anm. 1: S. 36 statt S. 36 f.

S. 64, Z. 2 v. u.: Études d'Archéologie Orientale II, 1897, S. 95—99 statt Recueil II, S. 99. Hier die palmyrenische Inschrift mit לאלהא רבא דנזלי in Z. 8 f. Die griechischen Worte entstammen einer 1895 von A. Musil in Ḳarjatēn gefundenen

und in den Jahresheften des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien, Bd. III, 1900, Beiblatt Sp. 20 no. 3 veröffentlichten griechischen Inschrift. S. auch B. MUELLER a. a. O. [III S. 72, Anm. 5], no. 163.

S. 64, Anm. 1, Z. 1 v. u.: Am Schluß der Zeile ist ein Punkt zu ergänzen

S. 66, Abs. 3, Z. 10: סיגדקנן statt סיגדקני

S. 67, Anm. 4, Z. 1: Burg. II, S. 31; ist zu tilgen

S. 69, Anm. 1, Z. 5 v. u.: ذات statt ذات

S. 72, Anm., Z. 2: zu statt zn

S. 76, Z. 2: PG statt SG

S. 77, Anm. 2, Z. 3: ZDMG 26 (1872), S. 417 ff. statt Beitr. II, S. 24 ff.

S. 79, Anm. 6, Z. 1: no. 474b statt no. 474a, b

S. 80, Z. 5: تنوق statt تنوق

Anm., Z. 1: GLASER statt GLASER

Anm., Z. 4: analoge statt des undeutlich gedruckten Wortes

S. 81, Seiten-Überschrift: *ʿeljōn* statt *ʾeljōn*

S. 84, Anm. 4, Z. 3 f.: der Rheinlande statt des Rheinlandes

S. 85, Z. 8: **Ἐλέαζος** statt **Ελέαζος**

Anm. 3: Die Anmerkung ist zu tilgen, da Mordtm., Berl. 2625 mit CIS IV 559 (oben Z. 3) identisch ist.

S. 92, Anm. 2, Z. 3: (Geschichte statt)Geschichte

S. 95, Anm. 2, Z. 2: Abijjah statt Abijah

S. 99, Abs. 2, Z. 5: Am Schluß der Zeile ist ein Punkt zu ergänzen

Z. 1 v. u.: (l. *sakkūt*), statt (l. *sakkūt*)

S. 106, Überschrift über Abs. 3 und über **S. 107** u. **S. 109**: *gbr, šg*ʾ statt *ʾbr*

S. 108, Anm. 1: S. 494. statt S. 494)

S. 116, Anm. 1, Z. 2: *ʿeljōn* statt *eljōn*

S. 117, Anm. 1, Z. 3: *ʿăzazjāhū* statt *ăzazjāhū*

S. 120, Anm. 2, Z. 3: Ges.-Kautzsch statt Gesenius

S. 131, Z. 1: XVI, 2, 15. 16 statt XVI, 2, 6. 16

S. 133, Anm. 1, Z. 2 v. u.: 15 (1877), S. 36 statt 77, 36

S. 134, Z. 8: *jizrĕʿ-el* statt *jizrĕʿ-ēl*

Anm. 1, Z. 1: אֶלְתְּקוֹן statt אֶלְתְּקֹן

Anm. 4, Z. 5 v. u.: RAYMOND statt RAIMOND

S. 136, Anm. 1, Z. 4: *roʾi* statt *roʾi*

S. 153, Z. 1 v. u.: *jizrĕʿel* statt *jizrĕʿēl*

S. 158, Abs. 3, Z. 7: eine statt keine

S. 171, Anm. 2, Z. 5: *nātān* statt *nātan*

S. 172, Z. 14: man statt man man

Anm. 5, Z. 4; Ḫabiri" statt Ḫabiri

S. 176, Anm. 1: wesentlichen identisch statt wesentlich identisch.

S. 180, Z. 7: *ṭōb-ădonijjāh* statt *ṭōb-ădonijjāhū*

S. 184, Z. 8 v. u.: ʿAlhan statt Alhan

Z. 5 v. u.: Tu]rʿat" statt Tu]rʿat

S. 191, Abs. 2, Z. 14: aramäischen statt phönizischen

Z. 15: hinter und ist einzufügen: in dem phönizischen

S. 193, Anm. 1, Z. 4: II Teil, S. 60 statt II Teil, III Kap., III

S. 213, Z. 4 v. u.: *ḳādōš* statt *kādōš*

S. 224, Z. 4 v. u.: Am Anfang der Zeile ist das ʿ vor *oz* verrutscht

S. 226, Abs. 2, Z. 7: (נְאֹדר statt ,נְאֹדר

S. 256, Anm. 1, Z. 2 (seine) ihre statt unsere
Anm. 2, Z. 3: עדי statt עדו
Anm. 3, Z. 3: Kl. statt Kl,
S. 258, Z. 4 v. u.: שׁע]בהו statt שׁע]בו
S. 259, Abs. 2, Z. 4: *ḫlfn* statt *hlfn*
Z. 5: *'rṯtm* statt *'r_tm*
S. 263, Z. 14: אלבעל statt אתבעל
S. 274, Anm. 1, Z. 5: Répert. 1466 = CIS II 455 (s. III S. 24, Anm. 3, Z. 1)
Z. 6 v. u.: vorkommt, statt vorkommt.
S. 285, Abs. 2, Z. 1 v. u.: liefert. statt liefert
Abs. 3, Z. 1. 3: *nb.t* statt *nbt*
S. 288, Abs. 1, Z. 13 v. u.: sind, abgesehen statt sind abgesehen
S. 290, Z. 2: Gaza statt Askalon
S. 292, Abs. 1, Z. 22: פדאל statt אלפדה
S. 293, Anm. 4, Z. 8: Obne statt Obner
Z. 10: Glas. 302,2 (Mordtm., Berl.) statt Mordtm., Berl. 302,2
Z. 8 v. u.: (Madāin Ṣāliḥ) statt (el-ʿÖla) — 25, 4 statt 254, 4
Z. 7 u. 6 v. u.: עדאל als Name einer Gens 430, 5 (Derenb., Mon. 20, 5 liest ודאל), als Personenname Glas. 300 (Müll., ZKM II, S. 203 = Derenb., BOR, S. 198), statt עדאל (Name einer Gens) . . Mon. 20, 5,
Z. 5 v. u.: Müll. statt Mülll.
Z. 1 v. u.: אלשרע statt אלשרע
S. 294, Z. 10: phönizischem statt aramäischem
S. 296, Anm. 1, Z. 5: lies *elzābād, elnaʿam, elnātān, elʿāzūr, elʿāšāh, elpaʿal* statt *ĕlzābād* usw.
S. 300, Abs. 2, Z. 3: Priscian statt Priscillian
S. 314, Anm. 5, Z. 3; *ḫīrām* statt *ḫīram*
Z. 4: *hūrām* statt *ḫūram*
S. 317, Anm., Z. 8: אלקשי statt אלקושי
S. 318, Anm. 3, Z. 1: lies der Schreibung bei RANKE entsprechend *ili-ma-abi, ili-ma-aḫi*
Anm. 4, Z. 2 v. u.: 376, 1. statt 376, 1
S. 319, Anm. 1, Z. 3. 4: *nu-úr-(ding.)aba* statt *nu-úr(ding.)-aba*
S. 320, Z. 2 v. u.: S. 203); statt S. 203;
S. 321, Z. 2: אבנעתתר statt אבנעתתר
S. 336, Anm., Z. 4: 'א''; statt 'א'');
Z. 8: אֲהֶלִיאָב statt אֲהֶלִיאָל
S. 343, Abs. 2, Z. 10: „Mond"[3]) statt „Mond"[3]
Anm. 1, Z. 1: יהד statt יהו
Z. 4: Kalʿan statt Klʿan
S. 344, Abs. 2, Z. 10: פציאל statt פציא
S. 348, Z. 2: אבעטב statt אביטוב
S. 351, Abs. 2, Z. 1 v. u.; *bēliṯāb* statt *bēliṯab*
S. 372, Anm. 3, Z. 6: דדביד statt דדביר
S. 374, Anm. 1, Z. 2: חנועתת statt חנועתת
S. 396, Abs. 2, Z. 3 v. u.: Angromainju statt Angromainjus
S. 402, Anm. 1, Z. 5: KA.DI statt Ka-Di
S. 410, Anm. 4: Epigr. statt Ephem.

S. 411, Seiten-Überschrift: 5. statt 4.
S. 412, Anm. 1, Z. 14: צדקיפע statt צדקיפי
S. 413, Anm. 2, Z. 2: Aἰών statt Αἰών
S. 427, Anm. 1, Z. 1: S. 392 f. statt S. 387 f.
S. 470, Anm., Z. 5: Bd. II, 1911 statt 1911
S. 471, Anm. 2, Z. 4: S. 513 ff. (besonders S. 521, Anm. 5) statt S. 512 ff.
S. 487, Anm., Z. 6 v. u.: , auf statt auf
S. 499, Z. 1: altbezeugt statt allbezeugt
S. 535, Anm. 1: 25, 1885, S. 171 f. statt 25, 1883, S. 167. 171 f.
S. 543, Z. 8: اِمْرُؤٌ statt اِمْرُؤٌ
S. 546, Anm., Z. 1: Ἀμορίου statt Αμορίου
Z. 3: اِمْرُؤٌ statt اِمْرُؤٌ
S. 560, Z. 4. 13: *ēlijjāhū* statt *ĕlijjāhū*
S. 562, Anm. 4, Z. 1: 12, 59 statt 22, 59
S. 565, Z. 5 v. u.: *šamaš-šadūni* statt *šamas-šadūni*
S. 572, Abs. 2, Z. 7: Baʿalšamajin statt Baʿalšamajim
S. 576, Abs. 2, Z. 6: Šarḳan statt Ṣarḳan
S. 584, Anm. 1, Z. 1 f.: Hal. 686,5 (Praet. 1,5); Glas. 889,2 (Mordtm., Berl.) ist zu streichen, da Hal. 686 und Glas. 889 mit den schon genannten CIS 106 und 331 identisch sind.
S. 586, Abs. 2, Z. 4: Ṣadiḳdakar statt Ṣadiḳdakat
S. 597, Z. 1: wisse statt wsise
S. 620, Anm. 2, Z. 5: vorkommt) statt vorkommt,
Anm. 3, Z. 2: 1897 statt 1896
S. 636, Anm. 3 ist als Anm. 2 vor die in Anm. 3 zu ändernde Anm. 2 zu stellen
S. 643, Z. 1 v. u.: im statt m
S. 653, Anm. 2: VII (1910), S. 108, Z. 1 statt VII, 108, no. 5
S. 658, Z. 2 v. u.: *mēḳīm* statt *mē.īm*
S. 672, Z. 2: Ahuramazda statt Auramazdar
S. 679, Abs. 1, Z. 6 v. u.: *mārê* statt *marê*
Anm. 5: 19 statt 10
S. 682, Z. 6: Angromainju statt Angramainju
S. 685, Abs. 1, Z. 7 v. u.: *mārê* statt *marê*
S. 688, Anm. 1, Z. 3: Lagarde) statt Lagarde

DRITTER TEIL

Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker

ERSTE ABTEILUNG

Die Verbreitung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten

Erstes Kapitel

Einleitendes

Das Judentum hat auf einem bestimmten Gebiet, dem der Verlesung des heiligen Textes, die Folge der Ausdrucksweisen für seinen Gottesbegriff abgeschlossen mit dem für das Tetragramm gesprochenen *ădonāj* im Sinne „der absolute Herr". Damit hat es denselben Weg eingeschlagen, den wir an verschiedenen Punkten seiner religionsgeschichtlichen Entwicklung beobachten können. Es hat in dem Endpunkt dieses Weges seinen Ausgangspunkt oder doch den der Religion bei den ältesten Semiten wieder zur Geltung gebracht über alle dazwischen liegenden Mittelglieder hinweg und fast mit ihrer Ignorierung und den bereits in den Anfängen auftretenden Gedanken bis zur äußersten Konsequenz gesteigert. Diesem Entwicklungsgang wollen die folgenden Ausführungen nachzugehen versuchen. Mit ihm wird in irgendwelchem Zusammenhang stehen, daß die alexandrinische Judenschaft das Wort κύριος „Herr" als Namen des Gottes Israels gebrauchte. Der Sinn dieses κύριος wird bestimmt sein durch die ihm vorangegangene Entwicklung des auf die Gottheit angewandten Begriffes „Herr" im Semitismus.

Die Herkunft der Benennung der Gottheit als „Herr" ist zu suchen in vorgeschichtlichen Zeiten, die jenseits der Lösung der Hebräer aus einem ursprünglichen Zusammenhang erst nachmals getrennter Völker liegen, aus einer Gruppe der Menschheit, die wir als die Semiten zu bezeichnen gewohnt sind nach der Verwandtschaft der von ihnen geredeten Sprachen. Aus ihr ist zu erkennen nicht unbedingt die Gemeinsamkeit des Ursprungs dieser Völker, überall aber ein Ineinandergreifen ihrer Geschichte. Auf dem einen oder dem anderen Zusammenhang beruht auch die Verwandtschaft ihrer Religionen. Diesen ist es, wie man längst beobachtet hat, vor anderen Religionen eigen, der Gottheit Namen oder Epitheta beizulegen, die den sehr abstrakten und allgemeinen Begriff des Herrn oder Regenten zum Ausdruck bringen.

Benennungen der Gottheit als Herr oder spezieller als König kommen freilich auch bei nichtsemitischen Völkern vielfach vor. Im Veda wird vielen Göttern das Prädikat „Herr" (*pati*) beigelegt mit Hinzufügung des Hinweises auf eine bestimmte Sphäre, in der sie Herr sind; einzelne Götter erhalten den Titel „Fürst" (*kṣatriya*) oder „König" (*rājan*)[1]. Bei den Griechen finden sich ἄναξ und ἄνασσα, δεσπότης, δέσποινα und das ältere πότνια als Epitheta der Götter, und diese Benennungen vertreten zuweilen den Eigennamen des Gottes oder der Göttin, so ἄναξ schon bei Homer für verschiedene Gottheiten[2]. Bei den Sumerern ist *en* „Herr" und *nin* „Herrin" allgemeiner Name für Gott, Göttin; bei den Ägyptern *nb* und *nb.t* „Herr", „Herrin" zwar nicht für sich allein als Gottesbenennung gebräuchlich, wohl aber mit Hinzufügung einer Bestimmung des Bereichs des Herrseins ganz allgemein verbreitet[3]. Analoge Gottesnamen sind noch bei anderen Völkern zu beobachten[4].

Diese Benennungsweise ist ein überall naheliegender Ausdruck für das Gefühl der Ehrfurcht, das die Grundlage aller Religion

[1] Oldenberg, Die Religion des Veda [2], 1917, S. 61. 63. 180.

[2] Usener, Götternamen, 1896, S. 115. 221 f. 226 f.

[3] Näheres über Sumerer und Ägypter s. unten II Abt., II Kap., V.

[4] Bei den Thonga oder Ba-Ronga an der Küste oberhalb des Zulu-Landes wird, wie Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung von Stübe 1916, S. 90) nach Junod berichtet, *tilo*, worunter sie den Himmel verstehen, genannt „König" oder „Herr". Der Name des Gottes westafrikanischer Neger *nyambi* bedeutet nach Denett (bei Söderblom a. a. O., S. 165) „Herrscher". Im Chinesischen gehen für *schang* die Bedeutungen „oben" und „Fürst" ineinander über, *ti* ist „Herrscher" und

bildet. Aber bei semitischen Völkern findet sie sich nicht nur in einer Ausdehnung und einer Mannigfaltigkeit wie sonst wohl nirgends, sondern bei ihnen ist, am schärfsten wohl ausgeprägt bei den Kanaanäern und ihren Nachkommen, den Phöniziern, eigentümlich und charakteristisch, daß — was ebenso in den Religionen anderer Völker nicht oder doch nicht in demselben Umfang vorkommt — die Bezeichnung der Gottheit als der übergeordneten oder leitenden geradezu zum Eigennamen einzelner Götter geworden ist, neben dem sie einen anderen Eigennamen überhaupt nicht haben. Dazu kommt, daß bei semitischen Völkern, anders als z. B. bei den Griechen, die Bezeichnung als „Herr" oder „König" — mit Ausnahme des komplizierten Göttersystems der Babylonier und vereinzelter Fälle aus späteren Zeiten — weder das Verhältnis des betreffenden Gottes zu anderen Göttern angibt, wie in dem griechischen „König der Götter", noch überhaupt einen bestimmten Rang des Gottes ausdrückt, sondern ursprünglich wohl überall und bis in die spätesten Zeiten wenigstens in einzelnen Fällen deutlich auf das Verhältnis zu einer national oder lokal gesonderten Kultgenossenschaft verweist, so besonders erkennbar in dem phönizischen Gottesnamen *melḳart* „König der Stadt". Überhaupt hat der Gebrauch von Benennungen mit der Bedeutung „Herr" in eigennamartigem Wert, wie ich glaube urteilen zu sollen, seine Veranlassung darin, daß die Götter der semitischen Völker in erster Linie in einer Beziehung

---

schang-ti Benennung des höchsten Wesens, das dazu noch die Bezeichnung *huang* „erhabener" erhält (Söderblom a. a. O., S. 224).

Lagrange, Études sur les religions sémitiques [2], 1905, S. 33 gibt, um eine Parallele zu Bel-Baal als Gottesname aufzustellen, an: „*bhaga*, seigneur, se dit des dieux dans les Védas, de même que l'iranien *baga*, slave *bogu*." Diese Gottesbenennung wäre in dem angegebenen Sinne besonders beachtenswert, da es sich nicht, wie im Griechischen und bei den Thonga, um ein Gottesepitheton, sondern um einen Namen für Gott handelt. Das indogermanische Wort bedeutet aber, wie mir von Prof. Wilhelm Schulze mitgeteilt wird, ursprünglich etwa „der über etwas verfügt zur Verteilung". Daraus hat man die Bedeutung „Herr" gefolgert. Allerdings wer über eine Sache verfügt, erweist sich eben damit als ihr Herr; aber als allgemein gebrauchter Ausdruck für „Herr" im Sinne des Übergeordneten wie die semitischen Gottesnamen läßt sich das Wort nicht nachweisen. Die Gottheit kann damit etwa als die verteilende oder zuteilende Macht bezeichnet sein. Möglicherweise wäre dabei eine individuelle Gottesbenennung, die sich auf einen konkreten einzelnen Fall bezog, zum allgemeinen Gottesnamen geworden, wie sich analoge Entstehung von Appellativen für „Gott" auch sonst beobachten läßt. Übrigens ist es sehr zweifelhaft, ob zwischen *baga* (*bhaga*) und altslavischem *bogu* „Urverwandtschaft" besteht oder ob eine Entlehnung vorliegt, s. Oldenberg a. a. O. [S. 2, 1], S. 191, Anm.

zu einer menschlichen Gemeinschaftsgruppe stehen, erst in zweiter zu Erscheinungen, die in der Natur oder sonstwie außerhalb jenes Verbandes zu finden sind[1]. „Herr" drückt hier nicht nur attributiv eine einzelne Eigenschaft des Gottes aus, sondern ist Bezeichnung dessen, was der Gott dem Menschen ist. Das Gottsein besteht darin, daß der Gott der Herr einer zu ihm gehörenden Gruppe von Menschen ist. Eben deshalb hat bei den Phöniziern in den meisten Fällen der Gott neben der Bezeichnung als „Herr" oder „König" keinen eigentlichen Eigennamen. Ein Eigenname könnte den Gott nicht bestimmter bezeichnen, als jene Benennungen es tun.

Allseitige Übereinstimmung über die soeben gegebene Bestimmung der Gottesbenennung „Herr" besteht allerdings nicht, noch weniger darüber, welchen Begriff des Herrn die ältesten Semiten in jenen Gottesnamen zum Ausdruck brachten. Mit der oft ausgesprochenen Erklärung, daß darin die Vorstellung von der Macht der Gottheit enthalten sei, ist nicht viel gesagt. Im Grunde liegt diese Auffassungsweise in irgendwelcher Form in allem Gottesglauben vor. Sie kann nicht nur nach der Qualität der Äußerung der Macht und nach dem Umfang ihres Gebietes sehr verschieden sein, sondern läßt auch unendliche Differenzierungen zu in der Voraussetzung von dem, worauf die Macht beruht, von den Mitteln, die sie gebraucht, und von den Zwecken, die sie verfolgt. Ebenso wie über diese Fragen gehen die Meinungen darüber auseinander, inwieweit oder vielmehr seit wann die Hebräer Teil hatten an der Vorstellungsweise, die die Herrenstellung der Gottheit betont oder doch an einer Auffassung, die dieser zugrunde liegt, und ferner ob und in welchem Umfang die Hebräer dies schon seit ältesten Zeiten in ihren Gottesnamen zum Ausdruck brachten. Eine sichere Stellungnahme zu der zuletzt berührten Frage ist nur zu gewinnen durch eine Nachforschung darüber, in welcher Ausdehnung die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" alt- oder ursemitisch sind. Auch

[1] Der Gottesname Baalschamem bedeutet wohl nicht „der Herr über den Himmel", sondern „der Herr (nämlich der des Stammes, der Stadt oder des Volkes), der im Himmel ist" (s. unten S. 20 ff.). Vgl. CIS I, 3, 18 עשתרת שם בעל, was doch wohl zu lesen ist שְׁמֵי בעל und dann entweder bedeutet „Astarte des Himmels des Baal", d. h. Astarte, die im Himmel des Baal ist, oder vielleicht „Himmelsastarte des Baal", d. h. Astarte, die im Himmel ist, die (Gemahlin) des Baal.

hier wird nicht einstimmig geurteilt, zum Teil auf Grund verschiedener Erklärung der Wortbedeutung der Gottesnamen.

Nur eine deutliche Anschauung von der Allgemeinheit jener Gottesbenennungen bei den verschiedenen semitischen Völkern kann einen Eindruck davon verschaffen, wie tief eingewurzelt bei ihnen die damit ausgedrückte Vorstellung von der Gottheit ist. Eben dadurch wird auch das Urteil über den Sachverhalt bei den Hebräern wenigstens mitbestimmt werden. Das den Hebräern und ebenso das den anderen einzelnen semitischen Völkern mit allen Semiten Gemeinsame darf freilich nicht unbedingt angesehen werden als überkommen aus einer Periode, die vor der uns aus Urkunden bekannten Zeit liegt. Es kann sich dabei handeln um parallele und selbständige Fortbildungen aus einem Keim oder einer Kraft, die im Denken der Semiten wurzelte und bei ihnen allen eine Gleichheit oder Ähnlichkeit des Inhaltes jener Gottesbenennungen hervorbrachte. Wo sich aber etwa auch nur eine Befähigung zur Weiterentwicklung bei den einzelnen Völkern in der gleichen Weise wie bei ihren Stammesverwandten beobachten läßt, da muß diese Beanlagung ihnen vermacht sein aus einer Urzeit, wo sie noch mit diesen eine Einheit ausmachten. Es liegt also auch in diesem Fall etwas Ursemitisches vor.

Unter Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" verstehe ich alle Namen, die irgendwie eine Überordnung ausdrücken, ohne zunächst danach zu fragen, wie der Begriff des Herrn näher zu bestimmen sei. Das wird erst dann möglich sein, wenn zunächst der Versuch gemacht worden ist, die verschiedenen Formen zu bestimmen, in denen die Überordnung der Gottheit zum Ausdruck kommt (s II Abt., VII Kap.).

Unsere erste Aufgabe wird demnach sein, — was, soviel ich sehe, noch nirgends einigermaßen erschöpfend versucht worden ist — einen Überblick zu verschaffen über die Verbreitung der Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" oder einer verwandten überhaupt bei den Semiten.

Der Besprechung dieser Namen ist voranzustellen eine für ihr Verständnis unentbehrliche Erörterung über die nach ihrer Bedeutung ganz unsicheren Namen *ēl* und *ilāh* (*ĕlohīm*), die nach ihrer Verbreitung vor ihnen als ursemitisch in Betracht kommen.

Zweites Kapitel

Die Gottesnamen *ēl* und *ilāh* (*ĕlōah*).

Bei allen semitischen Völkern mit Ausnahme der Äthiopen ist entweder der Name *ēl* oder *ilāh*, *ĕlōah* als gebräuchlich nachzuweisen, bei einzelnen sind es beide. Sie scheinen in irgendeinem Zusammenhang zu stehen. Beide kommen für unsere Untersuchung nicht nur wegen ihres Alters, sondern auch insofern in Betracht, als ihnen vielfach — es fragt sich, ob mit Recht — eine dem Begriff „Herr" wenigstens analoge Bedeutung beigelegt worden ist, dem Namen *ēl* die des Starken oder auch des Führers (princeps), dem Namen *ilāh* die des zu Fürchtenden. Wenn nicht beide als ursemitisch anzusehen sind, wird das doch für den einen oder den anderen von ihnen zu gelten haben. Im Alten Testament werden von seinen ältesten Bestandteilen an beide als allgemeine Gottesbenennungen gebraucht. Inwieweit sie sich als althebräisch erkennen lassen, soll an späterer Stelle (V Kap.) untersucht werden.

Dem alttestamentlichen pluralischen *ĕlohīm*, neben dem erst spät der Singular *ĕlōah* vorkommt, entspricht bei den Aramäern אלה[1]

[1] Inschriftliche Belege für alle im folgenden als kanaanäisch bzw. phönizisch oder aramäisch angeführten Gottesnamen sind am vollständigsten zu finden in Lidzbarskis Nordsemitischer Epigraphik 1898, dazu Ergänzungen in desselben Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd. I—III, 1903—1915. Wo ich für Phönizisches und Aramäisches keine Belege angebe, sind sie in dem „Wortschatz" der Nordsem. Epigraphik S. 204 ff. zu finden. Für das dort noch nicht Berücksichtigte verweise ich mit ausdrücklichen Angaben auf das Corpus Inscriptionum Semiticarum und für das auch hier noch nicht Aufgenommene auf Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Bd. I, Paris 1900—1905; Bd. II, 1907—1914; Bd. III, 1—3, 1916—1918; Bd. IV, 1, 1919. Die älteren Veröffentlichungen im Corp. Inscript. Sem. zitiere ich nur ausnahmsweise, besonders wo ein Beleg in der Nordsem. Epigraphik nicht direkt zu finden ist. Wo ich Einzelheiten angebe, machen sie auf Vollständigkeit keinen Anspruch, sondern wollen nur als Beispiele gelten, und ich gebe oft nur einen Beleg, wo mehrere oder viele vorhanden sind, eine größere Zahl nur da, wo eine weitere Verbreitung des Namens des Erweises bedarf. Für Südarabisches ist es in den meisten Fällen nicht möglich, die Belege zu datieren. Ich verzichte deshalb überhaupt darauf, sie nach ihrem Alter auszusuchen, und gebe sie ohne Rücksicht darauf womöglich nach CIS, nach Répert. oder Ephemeris. Für das, was dort nicht zu finden ist, hatte ich das Bestreben, die Stelle anzugeben, wo der Name oder das Wort zuerst gelesen oder zuerst erklärt worden ist, oder wo sich eine

(gesprochen *ĕlāh*)[1], als allgemeine Gottesbenennung, zuerst bezeugt in der Hadad-Inschrift aus Sendschirli für das achte Jahrhundert (Z. 29)[2]. Ferner kommt der Gottesname אלה wenigstens vereinzelt vor bei den Südarabern (Hal. 681, 3; Os. 36, 2)[3] und allgemein verbreitet in der Aussprache *ilāh*, mit Artikel *allāh* bei den Nordarabern[4], אלה auch in Palmyra und bei den Nabatäern[5]. Nur bei

---

Zusammenstellung der verschiedenen Belege findet. Ich habe für Südarabisches nur angegeben, was von Spezialisten auf diesem Gebiet erklärt worden ist, ohne eigene Versuche der Lesung oder Wortdeutung zu wagen, da ich nicht ausreichend das ganze weitausgedehnte und leider sehr zerstreute Material beherrsche.

[1] Vgl. Elagabalus = אלה־גבל* „der Gott von Gabala", s. Artikel „Sonne" PRE[3], XVIII, 1906, S. 562, 9 ff.

[2] Danach ist nicht daran zu denken, daß אלה bei den Aramäern von den Hebräern her entlehnt sei, wie Nestle (El, Elohim, Elōah, Theologische Studien aus Württemberg, Jahrg. III, 1882, S. 249; vgl. aber S. 257) für möglich hielt, der die Hadad-Inschrift noch nicht kannte.

[3] Auch in Personennamen selten: סעדלה CIS IV, 74, 1. 17 (= סעד אלה „Glück Gottes"); אלהתבע oder תבעאלה Mordtm., Berl. 30, wohl zu lesen תבעאלה (vgl. תבעאל Müll., ZKM II, S. 2), nach Glaser, Altjem. I, S. 2 f. „Gott ist stark" (vgl. äthiop. *tabĕ'a*), dagegen nach Mordtmann „Fürst [נְגִיד] Gottes", die Bedeutung jedenfalls zweifelhaft; in anderen Fällen scheint תבע in zusammengesetzten Personennamen Gottesname zu sein (s. unten VII, 2); danach ist es wohl auch in den angeführten Personennamen auf den Gott, nicht auf den Namensträger zu beziehen, vielleicht aber mit der Auffassung „Gott ist Fürst (König)".

[4] In den liḥjanischen Inschriften ist אלה durch sichere Ergänzung zu finden Müll., Epigr. 22, 2: . . . [אל]התהם נסר „ihre Götter Nasr . . .", sonst nur verkürzt zu לה in Personennamen: ebenda והבלה 2, 1; 27, 1; 61; זדלה (=זידלה) 7; מראלה 25, 1; 72 und מרלה 34, 1. 4; סעדלה 36, 2 f.; רתעלה (fem.) 26, 5. Im Thamudenischen אלה in der Form הא[ל]ה „o ilāh" Littm., Tham., S. 74 (753) und verkürzt zu לה in Personennamen: אסלה (*ausilāh*) ebenda, S. 34 (684); והבלה (?) S. 34 (686). 66 (226); זרלה S. 30 (624); רצלה (?) S. 65 (156). Ob אלה mit Littmann zu erkennen ist in dem von ihm gelesenen הלהי, בלהי, ist zweifelhaft. In den safatenischen Inschriften findet sich אלה nur selten und nur in zusammengezogener Form, so in Personennamen, z. B. והבלה Littm., Inscr., S. 113.

[5] Bei Palmyrenern und Nabatäern kann der Gottesname אלה aramäischer oder arabischer Herkunft sein; wahrscheinlich gilt beides zugleich. Aber fast alle ihre mit אלה gebildeten Personennamen tragen durchaus arabisches Gepräge, besonders die mit dem Genitiv לאלהי gebildeten. Zu den Epigr. S. 216 s. v. אלה gesammelten Personennamen sind als nabatäische jetzt hinzuzufügen folgende, von denen einige dort schon aus den Sinai-Inschriften entnommen wurden (ich nenne jeweils nur einen Beleg), alle aus Petra und Umgegend CIS II: אור[ש]אלה [י] 455 (so gelesen von Brünnow, Brünn.-v. D. I, S. 210 n. 40, d), אושלהי 471, אמראלהי 475, גרמלהי 355, והבלהי 355, חייאלהי 484, שכראלהי 370, שבעלהי 435, עבדלהי 398, עבדאלהי 458, נצראלהי 408, שמיתתאלה 423 B, תימלהי 385; aus dem Hauran שעדאלהי Répert. 2049, 2.

den Babyloniern und Phöniziern fehlt der Name[1], bei den Äthiopen wenigstens seine Bezeugung[2].

Anders liegt es mit der Verbreitung des Gottesnamens *ēl*. Er läßt sich nachweisen bei den Babyloniern (*ilu*) als die gewöhnliche Gottesbenennung, bei den Kanaanäern in Personennamen der Amarnazeit, ebenso später bei den Phöniziern (in Personennamen, sonst selten im Singular, häufig aber im Plural)[3], wie schon gesagt bei den Hebräern, ferner vereinzelt bei den alten Aramäern, in Personennamen auch bei den Palmyrenern und Nabatäern[4] und selbständig als Gottesbenennung oder Gottesname bei den Südarabern[5]. Nach Spuren, die in Personennamen, besonders unter

[1] Das bei Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. histor. graec. III, S. 568[a] § 18) den σύμμαχοι des El-Kronos als ein aus dessen Namen gebildeter Beiname beigelegte Ἐλοείμ, Κρόνιοι entstammt zweifellos gelehrter Kombination Philos, der das Ἐλοείμ aus dem Judentum entnahm.

[2] Nestle, der geneigt war, den Singul. *ĕlōah* für erst bei den Hebräern aus dem Plural *ĕlohīm* (als von *ēl* gebildetem) aufgekommen anzusehen, vermutete (a. a. O. [S. 7, 2], S. 252 ff.; vgl. aber S. 257), daß arabisches *ilāh* aus dem Hebräischen entlehnt sei. Diese Annahme ist kaum noch der Widerlegung bedürftig. Es ist an und für sich im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ein jedenfalls lange vor Muhammed über ganz Arabien als appellative Benennung für die Gottheit verbreitetes Wort, und zwar das einzige in allgemeiner Verbreitung so gebrauchte Wort, ein entlehntes sein sollte. Muhammed schloß sich in der Anwendung des Namens *allāh*, d. i. *al-ilāh*, an bestehenden Sprachgebrauch an. Nestles Annahme hat zur Voraussetzung, daß Herodots Ἀλιλάτ nicht aus *al-ilāhat*, dem Femininum von *ilāh*, entstanden sei, was sich doch kaum verkennen läßt (s. S. 12, 3). Gegen ihn spricht ferner das אלה (לה) der ihm noch unbekannten liḥjanischen In-Inschriften — also im Westen Arabiens —, das dort schon einige Jahrhunderte vor dem Beginn der christlichen Ära (zu der nur sehr im allgemeinen möglichen Zeitbestimmung s. Müller, Epigraph., S. 6; Lidzbarski, Ephem. II, S. 369) appellative Gottesbenennung ist.

[3] Den Nachweis der altkanaanäischen und phönizischen Personennamen s. unten V Kap., I, 2. Alleinstehendes *ilu* und der Plural *ilāni* in den Amarnabriefen, der Plural auch in den Briefen aus Taʿannek (Hrozný bei Sellin, Tell Taʿannek, Denkschr. Wien. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 50, 1904, S. 115, Z. 2), daneben Z. 21 der Personenname *ilu-ra-bi-i*, vielleicht zu lesen *ilu-rapī* (*el-rapī*), s. Ungnad bei Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder 1909, Bd. I, S. 129 [in der 2. Aufl. 1926, S. 371 liest Ebeling *el-rabī*] sind nicht unbedingt Beweis für altkanaanäischen Gebrauch.

[4] Zu den Epigr., S. 214 f. s. v. אל gesammelten Personennamen mit אל sind jetzt hinzuzufügen nabatäische aus der Umgegend von Petra: חוראל CIS II, 408; עבדאלא (?) 481; פצאל 354, 3 (= palm. פצראל, Φασαιήλη [Genit.] Wadd. 2445 in ʿĀhira in Trachonitis); Φαδαιήλου (Genit.) Wadd. 2233 auf nabatäischem Gebiet (= פדה אל); der Name צעדאל (Epigr., S. 149, Anm.) auch außerhalb des nabatäischen Gebiets, Brünn. - v. D. III, S. 209.

[5] Mit אל zusammengesetzte Personennamen s. unten II Abt., II Kap., VI. Neben diesen zeigen am deutlichsten das Wort אל die Ausdrücke רשו אל „sacerdos dei“,

denen der späten safatenischen Inschriften, erhalten sind, war der Name *ēl* irgendwann einmal auch bei nordarabischen Stämmen gebräuchlich; ob aber als ursprünglich arabisch, ist in Frage gestellt worden[1]. Nur bei den Äthiopen ist *ēl* auch in Personennamen noch nicht mit Sicherheit gefunden worden[2]. Für die nächsten Verwandten der Hebräer, die Edomiter, kennen wir *ēl* aus den Personennamen *ĕlīpaz*, *rĕʿū'ēl* Ge 36 10 ff. und dem Namen eines Edomiters Φασάηλος (פצה אל) „El erlöst" in einer griechisch-ägyptischen Weihinschrift des zweiten Jahrhunderts v. Chr.[3], die allerdings den Namen nicht als altedomitisch verbürgt. Für die den Hebräern ebenfalls nahe verwandten Ammoniter ist *ēl* bezeugt durch den keilschriftlich erhaltenen Namen eines Königs *pudu-ilu*, *budu-ilu* (? = פדה אל)[4] — anscheinend mit derselben Bedeutung wie Φασάηλος.

Obgleich wir bei den Äthiopen keinen der beiden Gottesnamen

קין אל „servus dei" (CIS IV, 2, S. 338 zu Artic. I), אלם CIS IV, 366 appellativisch neben anderen Gottesbenennungen (so auch sonst noch, s. CIS IV zu d. St. 2, S. 13), ferner in den Inschriften Hal. 144, 3; 150, 4 אל oder אלם in einer Reihe mit Namen anderer Götter als Eigenname (vgl. Halévy, JA VI, 19 [1872], S. 539).

[1] Zahlreiche mit אל zusammengesetzte safatenische Personennamen Littm., Inscript., S. 121 ff.; auch in liḥjanischen Personennamen: ולאל Müll., Epigr. 57, 3; חמאל 39, 2; 57, 2; מתיאל 71, 1; עבדאל 54; יתדאל Littm., Tham., S. 23 (n. 252); seltener in thamudenischen Personennamen: אלנעם (= *ēl-naʿam*?) Littm., Tham., S. 50 (792); עבדאל S. 19 (99); מחלאל S. 76 (283). Durch אל in den safatenischen, liḥjanischen und thamudenischen Personennamen hat Nöldekes mühsam verteidigte These, daß es altnordarabisch sei, hohe Wahrscheinlichkeit erlangt. Ich sehe nicht ein, warum Littmann (Tham., S. 19) das Vorkommen von אל in thamudenischen Personennamen auffallend findet. Griechisch transkribierte Namen mit *ēl* für Nordaraber auf anderem Boden bei Nöldeke, Über den Gottesnamen El (אֵל), MBA 1880, S. 761 ff; Elohim, El, SBA 1882, S. 1184. Arabisch ist ferner zweifellos der auf altem nabatäischen Boden vorkommende Name Ασαραηλος in einer Inschrift aus Ḥarrān in Trachonitis vom Jahre 568 n. Chr. Wadd. 2464, ebenso die in dem beigeschriebenen arabischen Texte gebrauchte Namensform شرحبيل (bei Waddington, S. 561).

[2] Der von J. Halévy (JA II, 2 [1883], S. 456 ff.) versuchte Nachweis von *ēl* in äthiopischen Personennamen erscheint zweifelhaft, s. Nöldeke, ZDMG 1888, S. 486. Auch durch die Personennamen אלאס, אלעגד, אלעקב in einer Altarinschrift aus Jeha (5. bis 1. Jahrh. v. Chr.) bei Littmann (Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften, Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, 1913, S. 58, Z. 3 f.) ist *ēl* als abessinisch nicht sicher nachgewiesen, da die in sabäischer Sprache abgefaßte Inschrift möglicherweise von Sabäern herstammt (s. Littmann a. a. O., S. 59).

[3] S. Nöldeke, MBA 1880, S. 762. Vgl. den nabatäischen und palmyrenischen Personennamen פצאל, פציאל oben S. 8, 4.

[4] Prismainschrift Sanheribs, Bezold, KB II, 1890, S. 90 f., Z. 52 „Bu-du-ilu, Buduilu (?)", Schrader, KAT ² 1883, S. 288 Pu-du-ilu (vgl. ebend. S. 141, 17 f.).

in den auf uns gekommenen Denkmälern sicher nachweisen können, ist doch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sie vor den uns aus ihrer Literatur bekannten allgemeinen Gottesbenennungen *amlāk* und *egzī'*, die nur bei ihnen vorkommen, einmal auch ihrerseits eine entweder dem *ēl* oder dem *ilāh* der anderen Semiten entsprechende besessen haben. Ihre Literatur ist uns erst aus ihrer christlichen Zeit erhalten, und ältere nicht-literarische Zeugnisse besitzen wir besonders für die von ihnen gebrauchten Gottesnamen nur sehr wenige.

Die Namen *ēl* und *ilāh, ĕlōah* sind auf die einzelnen Völker in der Weise verteilt, daß sich zwei Gruppen unterscheiden lassen, von denen bei der einen nur *ēl*, bei der anderen wenigstens vorzugsweise *ilāh, ĕlāh, ĕlōah* gebräuchlich war. Die erste wird gebildet durch Babylonier, Assyrer und Kanaanäer, die zweite durch Nordaraber und Aramäer. Die Hebräer und Südaraber, die, soweit wir sie zurückverfolgen können, *ēl* (*īl*) und *ĕlōah* (*ĕlohīm*), *ilāh* nebeneinander gebrauchen, nehmen eine vermittelnde Stellung ein. Wie die geschichtliche Entwicklung der Verteilung der beiden Gottesnamen auf die zwei Völkergruppen zu denken sei, wird sich erst ermitteln lassen, wenn es einmal gelingen sollte, die Priorität für einen der beiden Namen festzustellen.

Der Umstand, daß mit Ausnahme allein der Äthiopen entweder der eine oder der andere dieser Namen bei allen Semiten bezeugt ist, nur bei einzelnen beide zugleich, legt die Vermutung nahe, daß sie dem Ursprung nach identisch sind, worauf sogleich zurückzukommen ist.

Der Name *ilāh, ĕlāh, ĕlōah* kommt in allen semitischen Dialekten, die ihn anwenden, nur als Appellativum vor. Bei *ēl* ist die Sachlage eine andere und bedarf der Erörterung. Die Frage, ob es ursprünglich als Appellativum galt, würde für die Auffassung von der ältesten Fassung des Gottesbegriffes bei den Semiten von Bedeutung sein, wenn wir den Sinn dieses Namens verständen. Ein einzelner Gott kann seinen Namen erhalten von besonderen Vorstellungen, die sich speziell oder nur an ihn anknüpfen und für den allgemeinen Gottesbegriff weniger oder gar nicht in Betracht kommen; in einer appellativen Gottesbenennung darf eher der Ausdruck für den herrschenden Gottesbegriff gesucht werden. Es wird sich uns aber ergeben, daß die Frage nach der ursprünglichen Be-

deutung kaum zu beantworten ist. Trotzdem ist wegen der mannigfachen Berührungen, die zwischen *ēl* und den Gottesnamen bestehen, die bestimmt die Bedeutung „Herr" haben, die andere Frage nach dem Wert als Appellativum oder als Eigenname hier nicht zu umgehen.

Das Alte Testament gebraucht das nicht sehr häufige *ēl* ebenso wie *ĕlohīm* als allgemeine Benennung der Gottheit meist in Verbindung mit näher bestimmenden Epitheten für den Gott Israels, dann auch für sich allein oder mit dem Artikel für den einen Gott als gleichwertig mit *jhwh*, daneben aber in dem Ausdruck *ēl nēkār* „fremder Gott" für eine außerhalb Israels verehrte Gottheit. Bei den Babyloniern ist *ilu*, wo es für sich allein steht, wie es scheint, überall als allgemeine Gottesbenennung zu verstehen. Nur in dem Personennamen *ilu-ma-ilu* „Ilu ist Gott"[1] ist doch wohl das erste *ilu* als Eigenname gedacht, aber weil sich kaum analoge Fälle finden, wahrscheinlich erst in sekundärer Anwendungsweise. Dagegen ist auf aramäischem Boden in den Inschriften von Sendschirli aus dem achten Jahrhundert, nämlich in der Hadad-Inschrift wiederholt und einmal auch in der Panammu-Inschrift, אל als Name eines bestimmten Gottes neben anderen Gottesnamen gebraucht[2]. Phönizisch ist neben oft vorkommendem appellativen אל nur einmal in einer anscheinend späten Inschrift aus Umm-el-ʿawāmīd zwischen Tyros und Akko alleinstehendes אל als Name des bestimmten Gottes, dem die Weihung gilt, gelesen worden (Répert. 504, 1)[3]. Daneben ist zu erwähnen der Name Ἦλ, Ἦλος für den Gott von Byblos bei Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 570[b]. 571[a]). Nach allem, was wir von den Gottesnamen wissen, die Philo anwendet, ist sein Ἦλ zweifellos dahin zu beurteilen, daß zu seiner Zeit *ēl* als

[1] Name des ersten Herrschers der sog. Dynastie des Meerlandes und auch sonst als altbabylonischer Eigenname mehrfach vorkommend (siehe Nachträge).

[2] Auch in dem altaramäischen Gottesnamen רכבאל (zuerst wohl in der nicht semitischen Inschrift von Ördek-Burnu bei Sendschirli Z. 5. 7 [Ephem. III, S. 197], dann in der Inschrift des Kalamu Z. 16 [v. Luschan, Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der K. Museen zu Berlin, Heft XIV, 1911, Ausgrabungen aus Sendschirli IV, S. 977]) ist *ēl* doch wohl Eigenname: „der Rekub des El", schwerlich „der Rekub, der ein *ēl* ist", wogegen spricht, daß Ördek-Burnu Z. 5 auf רכבאל appellatives אלה folgt.

[3] אל ist hier als Eigenname behandelt, auch wenn es mit Lidzbarski (Ephem. II, S. 166) anzusehen ist als Abkürzung von אל חנן.

Eigenname gebraucht wurde. Für das Alter dieser Anwendungsweise ist daraus nichts zu entnehmen[1]. Bei den Südarabern wird אל gebraucht als Eigenname eines Gottes neben anderen Gottesnamen und, wie ebenso vereinzelt אלה, auch als Appellativum[2]. Sehr häufig kommt in den südarabischen Inschriften אל vor in Personennamen, wo sich an dem Wert, ob Eigenname oder Appellativum, zweifeln läßt. Aus den Personennamen läßt sich weder hier noch auch im Babylonischen, mit Ausnahme etwa des schon angeführten *ilu-ma-ilu*, direkt ersehen, ob אל, *ilu* als Appellativum oder als Eigenname gemeint ist. Davon wird in späterem Zusammenhang zu reden sein (II Abt., II Kap., VI). Aber andere Beobachtungen sprechen dafür, daß die appellative Bedeutung die ursprüngliche ist.

Dafür läßt sich geltend machen im Babylonischen das appellative *iltu* „Göttin“[3]. Mindestens dafür, daß die appellative Bedeutung von

---

[1] Eine Bestätigung des philonischen Ἦλ als eines Eigennamens ist allerdings nicht zu finden in dem Namen des dem 10. oder 9. Jahrh. angehörenden Königs von Byblos אלבעל (s. zu der Inschrift Dussaud, Dédicace d'une statue d'Osorkon I par Elibaʿal, roi de Byblos [Syria VI, 1925, S. 101 ff.]); denn der Name ist gewiß nicht zu verstehen „El ist Herr“ (so Gressmann, ZAW 1925, S. 293), sondern „Baal ist (mein?) Gott“, da בעל niemals prädikativ gebraucht wird. Ebenso wie die Angabe Philos ist zu beurteilen die des Damascius (bei Photius, Bibl. cod. 242, p. 559 H ed. Bekker, S. 343), wonach Phöniker und Syrer den Kronos nannten Ἦλ καὶ Βῆλ καὶ Βωλαθήν, und die des Servius (zu Aen. I, 642), wonach „omnes in illis partibus (es war von den Assyrern die Rede, wobei Servius an die Syrer denkt) Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur“. An der letzten Stelle eine Verwechslung mit ἥλιος anzunehmen, was Servius durch seine Kombination mit dem griechischen Wort allerdings nahe legt, liegt keine Veranlassung vor nach dem, was uns jetzt über die astronomisch-astrologische Kombination des Planeten Saturn, d. i. des „El“, mit der Sonne bekannt ist, s. Boll, „Kronos-Helios“, Archiv f. Religionswissensch., Bd. XIX, 1919, S. 342 f.

[2] Zum Gebrauch als Eigenname s. oben S. 8, 5 und ebenda appellativisches אלם. Appellativum ferner CIS IV, 46, 5 אליהמו עתתר ה[ג]ופת בעל עלם ובשר „ihrer beiden Götter Aṯtar ḏu Gauphat, des Baal von ʿAlam, und des Baschir“. Der Plural אלאלת (z. B. CIS IV, 188; 272; 429, 6 f.) kann vielleicht zu אל gehören, keinesfalls zu אלה, oder es ist auch für den Singular eine . . . Form med. gem. anzunehmen“ (Nöldeke, SBA 1882, S. 1191). In dem Gottesnamen אלמקה (CIS IV 43, 4 und sehr oft) oder אלמקהו (CIS IV, 84, 9 und öfters) ist doch wohl der Name אל enthalten (ich behalte dafür an anderen Stellen trotzdem die gewöhnliche Transkription Almaḳah bei), ob in appellativem Sinn oder als nom. prop. läßt sich kaum entscheiden, auch nicht auf Grund der Erklärung von Praetorius (Beiträge II, S. 6) „Il der Erhörer“ von רקה.

[3] Inwieweit das bei den meisten semitischen Völkern als appellative Bezeichnung für eine Göttin oder auch als Eigenname einer bestimmten Göttin gebrauchte אלת auf *ēl* oder auf אלה, *ilāh* zurückzuführen ist, läßt sich nicht überall mit Bestimmtheit erkennen. Entstehung des im Koran uns sonst häufig bezeugten Namens *allāt* aus *al-ilāhat* läßt

ilu, ēl sehr alt ist, spricht ferner im Babylonischen der gelegentliche

sich kaum bezweifeln, da appellatives *al-ilāhat* daneben vorkommt (s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums ², 1897, S. 33) und sich Herodots (III, 8) Ἀλιλάτ am einfachsten erklären läßt als *al-ilāt* (kontrahiert aus *al-ilāhat*). Ableitung von *ēl, īl* wäre nur möglich, wenn man dieses mit DE LAGARDE (Übersicht, S. 168) von einem Stamme الى ableiten dürfte (s. dazu S. 16); in diesem Falle könnte „اللات (für اللاه) das regelrechte Femininum" sein. Aber von der sehr unwahrscheinlichen Etymologie abgesehen, spricht das appellative *al-ilāhat* dagegen. Mit der *allāt* des Korans ist zweifellos identisch אלת in den safatenischen Inschriften (Littm., Inscr., S. 113), vielleicht ist es auch zu erkennen in dem liḥjanischen nomen pr. fem. אלתחמד (oder תחמד—אל?) Müll., Epigr. 25, 8 und wahrscheinlich einmal zu belegen im Thamudenischen (Littm., Tham., S. 75 [146]) und möglicherweise ebenda abgekürzt in dem Personennamen עמלת (Littm., S. 37 [783]). Ferner wird אלת zu dem arabischen *allāt* zu stellen sein bei den ihrer Herkunft nach arabischen Nabatäern (zu den Belegen Epigr., S. 219 noch Répert. 2052, 5) und den mit arabischen Elementen durchsetzten Palmyrenern, bei beiden auch abgekürzt zu לת in Personennamen (nabat. אמתלת (Répert. 2038, 1; תעגלת Littm., Inscr. 2, 3; besonders häufig in Palmyra, s. Epigr. s. v. אלת; שעדלת Littm., Inscr. 6, 2. 6 und ferner in Répert. והבלת 2131, 1; 2145, 2; 2214, 1. 3; שלמלת 2142, 1; 2170, 2; 2201, 2. In einer Altarinschrift zu Cordova aus dem dritten Jahrh. n. Chr. [Ἀ]θηνᾷ Ἀλλάθ (HILLER v. GAERTRINGEN, LITTMANN, W. WEBER, WEINREICH, Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova, ARW 22, 1923/24, S. 117).

Sehr zweifelhaft ist dagegen, ob אלת noch bei anderen Semiten vorkommt, und ob der babylonische Name einer Göttin *allat* in Zusammenhang mit dem arabischen *allāt* steht. Die Südaraber haben den Namen אלת z. B. in dem Personennamen סעדאלת Hal. 577, 2 und die Verkürzung לת in zahlreichen Personennamen, z. B. אוסלת „Glück der Lat", CIS IV, 315, 13 (s. weitere Personennamen mit לת CIS IV zu 408, 1). Hier läßt sich aber אלת, wenn es nicht — was kaum anzunehmen ist — eine unverstandene Entlehnung aus dem Nordarabischen sein sollte, nicht aus *al-ilāhat* erklären, da das Südarabische den Artikel nicht gebraucht. Auch ist fraglich, ob südarabisches אלת Kontraktion ist aus אלהת (*ilāhat*). Als femin. sing. ist nämlich אלהת, soviel ich sehe, im Südarabischen mit Sicherheit nicht nachgewiesen (vgl. MORDTMANN, Beitr., S. 93, 1). In dem mehrfach dunkeln Fragment Denkm. 17, 2 אלהת המדן „א' von Hamdan" und in dem Personennamen אלהת קולם העלל CIS IV, 6, 2 kann אלהת allerdings femin. sing. sein, aber auch ein Plural von maskulinischem אלה, *ilāh* = إِلَهٌ s. J. DERENBOURG zu CIS IV, 6, 2. Ob der stat. constr. plur. femin. אלהתי Os. 29, 5 f. bis (nicht dual. femin. [so PRAETORIUS, Beiträge III, S. 5], da nicht wohl allgemein „die Götter" und ohne Namensnennung „die beiden Göttinnen" der Stadt Šabwat nebeneinander gestellt sein können) von einem Singular אלהת oder אלת abzuleiten sei, kann zweifelhaft erscheinen. Gesichert ist im Südarabischen für Göttin nur אלת, das am wahrscheinlichsten zu *ēl* zu stellen ist (*ēlat*).

Bestimmt wird von dem arabischen *al-lāt* zu trennen sein das babylonische, nur als Name einer bestimmten Göttin vorkommende, *allat*, da es sich hier nicht um den Artikel *al* handeln kann und von einem Stamm אלה gebildete Gottesnamen bei den Babyloniern sonst nicht vorkommen. Der Name ist aber ebensowenig von *ēl* abzuleiten, da die Babylonier als deutliches Pendant zu *ēl, ilu* die Form *iltu* haben. Allem Anschein nach gehört babylonisches *allat* einem Stamme אלל an (nach DELITZSCH, WB 71 von *allu* „Stärke"), an den sich für *ēl* kaum denken läßt (vgl. mit Suffix *ēlī*).

Auch auf kanaanäischem, nämlich auf punischem Boden findet sich vereinzelt אלת,

Gebrauch des Plurals *ilānu* für einen einzigen Gott[1] entsprechend dem hebräischen *ĕlohīm* mit singularischer Bedeutung und ebenso im Phönizischen die Anwendung des Plurals אלם im Wert eines Singulars als Epitheton eines einzelnen Gottes: אלם בעל צדן „der Gott Baal Sidon" (Répert. 1215, 6; אלם נרגל „der Gott Nergal" (CIS I, 119, 2); אלם אדרת אס אלם עשתרת „die mächtige Gottheit Isis, die Gottheit Astarte" (Répert. 1, 2). Jedenfalls mußte, als diese Anwendungsweise des Plurals in Gebrauch kam, der appellative Wert auch des Singulars ganz aufgenommen sein in das Sprachbewußtsein. Die phönizische allgemeine Benennung der Gottheit mit dem sekundären von אל gebildeten אלן, Plural אלנם (alonim bei Plautus) entscheidet nicht dagegen, daß auch die primäre Form אל bei den Kanaanäern ursprünglich Appellativum war.

An und für sich ist ebenso gut möglich, daß der Eigenname eines Gottes zum Appellativum wird, wie der umgekehrte Entwicklungsgang. Der erstere liegt anscheinend vor in dem babylonischen *ištar*, das — wie man auch das Wort etymologisch erklären möge — doch wohl eine bestimmte einzelne göttliche Art oder Eigenschaft zum Ausdruck bringt und ebenso Name einer bestimmten Göttin wie allgemeine Bezeichnung irgendeiner Göttin ist. Dagegen ist von dem appellativen Gottesnamen *ilāh* bei den Arabern der Name einer speziellen Göttin *allāt*, d. i. *al-ilāhat*, gebildet, der zunächst nichts

---

besonders deutlich als Eigenname einer bestimmten Göttin da, wo von einem Priester der אלת die Rede ist (CIS I, 243—244; vgl. ebenda Bd. I, S. 198). Auf einer punischen tabella devotionis (Répert. 18, 1) scheint dagegen אלת Appellativum zu sein (ganz sicher ist es nicht), das zweifellos *ēlat* zu lesen und zu *ēl* zu stellen wäre, da das Phönizische den Gottesnamen אלה nicht kennt. Dagegen läßt sich die punische spezielle Göttin אלת als eine Entlehnung der babylonischen Allat ansehen.

Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 97 ff. (vgl. S. 119) hat das bis damals vorliegende Material für אלת اللات, *allat* am vollständigsten gesammelt, aber die Sachlage dadurch verdunkelt, daß er S. 99 geneigt war, alle diese Formen als ursprünglich identisch auf einen Stamm אלל zurückzuführen. S. dagegen Nöldeke, ZDMG 1888, S. 472. Von den anderen Namen ist zweifellos zu trennen das babylonische *allat*, im übrigen 1) nordarabisches *al-lāt*, 2) anscheinend bei den Südarabern *ilat* und bei den Puniern *ēlat* als Pendant zu babylonischem *iltu* anzunehmen. Wenn die Gottesnamen *ilāh* und *ēl* einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben (s. S. 17 f.), so ist also mindestens eine der beiden Gruppen von Benennungen mit der allgemeinen Bedeutung „Göttin" aufgekommen, als die Differenzierung jener Namen bereits eingetreten war.

[1] Belege bei Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 171 ff. Auf diesen Plural wird zurückzukommen sein V Kap., II.

anderes bedeutet als „die Göttin". Die Art, wie das Alte Testament durch Epitheta, meist adjektivische, oder durch einen eine Eigenschaft ausdrückenden Genitiv den El der einen Art von dem einer anderen Art und doch wohl auch durch den Genitiv eines Ortsnamens (*ēl bêt-ēl* Ge 31 13; 35 7 „El von Betel") den El eines Ortes von dem eines anderen unterscheidet[1], ist für appellativen Wert nicht ausschlaggebend; denn derartige Näherbestimmungen kommen vor für Gottesnamen, die deutlich Eigennamen sind, so bei den Phöniziern eine lokale in עשתרת ארך „Astarte von Eryx" (CIS I, 140, 1), עשתרת פת „Astarte von Paphos" (Répert. 921), רשף מכל, Ἀπολῶνι τῷ Ἀμύκλῳ „Rešeph von Amyklai" (CIS I, 89, 3 und ohne kyprischen Paralleltext noch sonst), רשף אליית[], kyprisch τῶι Ἀπείλωνι τῶι Ἐλείται (Répert. 1212, 3 f.) und רשף אלהיתס, kyprisch τῶι Ἀπόλ[λ]ωνι τῶι Ἀλασιώται (Répert. 1213, 4 f.) „Rešeph von Helos"; vielleicht eine andersartige in רשף חץ (CIS I, 10, 3. 4) „der Rešeph mit dem Pfeile (?)". Aber, wenn alle Beobachtungen zusammengefaßt werden, so ist die Anwendung von *ēl* als Eigenname, weil sie nur gelegentlich vorkommt, am einfachsten daraus zu erklären, daß für einen zunächst durch *ēl* mit einer näheren Bestimmung benannten Gott abkürzenderweise jener Name ohne den Zusatz in Anwendung kam. Wenn wir uns demnach denken dürfen, daß in ursemitischen Zeiten die Numina der verschiedenen Kultusorte alle mit *ēl* bezeichnet werden konnten und voneinander durch Epitheta unterschieden wurden, so wird man damals allerdings in den einzelnen Kultbezirken wahrscheinlich von dem Hauptgott des Bezirks einfach mit *ēl* ohne weiteren Zusatz geredet haben. Damit war das Wort nicht zum Eigennamen geworden, sondern wurde nur an Stelle eines Eigennamens angewandt. Aus dieser Gebrauchsweise erklärt sich, daß in späterer Zeit, als die Götter einzelner Bezirke nebeneinander gestellt wurden, *ēl* gelegentlich für einen bestimmten Gott den Wert eines Eigennamens erhielt[2].

Alle Versuche einer Bestimmung der Wortbedeutung kommen sowohl für *ēl* als für *ilāh*, *ĕlōah* über unsichere Vermutungen nicht

---

[1] Für die Auffassung von (*hā-*)*ēl bêt-ēl* in dem Sinne „El von Betel" und nicht „El Betel", d. h. mit Erklärung von *bêt-ēl* als Gottesname, s. meinen Aufsatz in der Marti-Festschrift 1925, S. 1—11.

[2] Daß *ēl*, *ilu* ursprünglich Appellativum war, kommt einleuchtend zur Geltung in der eingehenden Untersuchung von Hehn a. a. O. (S. 14, 1), S. 150 ff. Manchen Einzelheiten seiner Auffassung vermag ich allerdings nicht zuzustimmen.

hinaus. Für die alttestamentlichen Autoren, die *ēl* gleicherweise auf den Gott Israels und auf einen „fremden Gott" anwenden, enthält dieser Name ebensowenig wie das ganz allgemein gebrauchte *ĕlohīm* einen bestimmten Gottesbegriff. In beide Namen wird, wo sie auf Jahwe angewandt werden, die jeweilige Vorstellung des Autors von Jahwe entweder ausdrücklich hineingelegt, oder sie wird hineingelegt zu denken sein. Ebenso fehlt in den anderen Dialekten ein Hinweis auf die Bedeutung der Namen. Sie könnte sich nur vielleicht aus der Etymologie entnehmen lassen.

Wenn wir an Ableitung von Wortstämmen, die uns bekannt sind, denken dürfen, so könnte sich für *ilāh, ĕlōah* die FLEISCHERS[1] von أَلِهَ „Furchterregung empfinden" dem sich daraus ergebenden Wortsinn nach zu empfehlen scheinen: „das zu fürchtende Wesen". Diese Erklärung beruht auf einem Gedanken, den alle Religionen in irgendwelchen Modifikationen geltend machen, ist aber trotzdem wenig wahrscheinlich bei dem ganz vereinzelten und nur in obskuren Zusammenhängen vorkommenden Gebrauch des Verbums in diesem Sinne. Für *ēl* ist die zuerst von DE LAGARDE[2] mit einer Ableitung von dem Stamm אלה, אלי „nach etwas hinstreben" (so anscheinend in der Präposition *el* „nach etwas hin") vorgeschlagene Deutung „Ziel des Strebens" schon wegen der damit ausgedrückten auf tiefer Reflexion beruhenden Fassung des Gottesbegriffs, die für Urzeiten undenkbar ist, abzulehnen. Sie ist aber, ganz abgesehen von dieser Beurteilung, unmöglich deshalb, weil ein von einem Stamme mit der Bedeutung „streben" gebildetes Nomen nicht „Ziel", sondern nur „Bewegung nach einem Ziele" besagen könnte, ein Sinn, der für einen Gottesnamen unbrauchbar ist. Unter den verschiedenen für die Ableitung von einem Stamme אול vorgetragenen Erklärungen steht die NÖLDEKES[3] aus einer Grundbedeutung „vorne sein" (wovon *ūlām* „Vorhalle") abgeleitete „der Erste", „der Führer" in Übereinstimmung mit anderen Gottesnamen, besonders mit semitischen. Für die alte und noch immer verbreitete Ableitung von einem Stamme אול mit der Bedeutung „stark sein" spricht nichts, da alle anscheinend

[1] Bei DELITZSCH, Commentar über die Genesis[4], 1872, S. 57 f.

[2] Orientalia, Heft II, 1880, S. 3 ff. und sonst.

[3] MBA 1880, S. 774 f. Die Ableitung von אול in der Bedeutung „vorne sein" übrigens schon aufgestellt von HITZIG, Über die Gottesnamen im alten Testament, Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, 18. Jahrg., 1875, S. 3.

von אול oder איל abgeleiteten Nomina, die möglicherweise auf die Stärke verweisen könnten, wie *êl* „Held", *ajil* „Widder", sich ebensogut auf den Sinn „an der Spitze stehen, der Erste sein" zurückführen lassen, dagegen nur dieser für *ūlām* anzunehmen ist. Auf anderem Wege kommt PROCKSCH[1] für *ēl* zu der Bedeutung „Macht", nämlich bei Ableitung von einem Stamme אלל mit der Bedeutung „binden". Aber, abgesehen von der dabei zugrunde liegenden unsicheren Voraussetzung ursprünglicher Kürze des *e* wäre die Entwicklung des Sinnes „Bindung" zu dem von „Macht" eine sehr komplizierte, und vor allem scheint es mir sehr gewagt, von der Auffassung der Religion als Bindung ausgehend die Gottheit selbst als Bindung oder als „Zwang" und damit als Macht vorgestellt zu denken[2].

Da aber fast alle Semiten entweder den Gottesnamen *ēl* oder *ilāh*, *ĕlōah* oder auch beide zugleich als allgemeine Gottesbenennung gebrauchen, ist es sehr wahrscheinlich, daß beide Namen ursprünglich identisch sind, entweder *ilāh* aufzufassen ist als eine Erweiterung

[1] „Zur Etymologie von El", Neue Kirchliche Zeitschrift 35, 1924, S. 20 ff.

[2] Aus der alttestamentlichen Redewendung *jēš lĕ-ēl jādī* in dem Sinne „ich vermag" kann für *ēl* in der Bedeutung „Stärke", überhaupt für eine ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens kaum etwas entnommen werden. Wahrscheinlich liegt auch in diesem *ēl* nicht ein Appellativum vor mit unpersönlicher Bedeutung, als welches sich *ēl* sonst nirgends nachweisen läßt. Der Ausdruck kann allerdings nicht besagen nach einer oft vorgeschlagenen Übersetzung: „meine Hand ist zum Gott", d. h. sie ist wie Gott; denn das müßte, wie schon NÖLDEKE gesehen hat, ausgedrückt sein mit *hājĕtāh* statt *jēš*. Dieses bezeichnet immer einen vorliegenden Tatbestand und kann in Verbindung mit *lĕ* nur bedeuten „gehört" im eigentlichen Sinne, eigentlich „ist vorhanden für" (vgl. BROCKELMANN, „אל ידי" ZAW 26, 1906, S. 30). Ich glaube danach die Formel verstehen zu sollen in dem Sinne „meine Hand gehört einem Gott", was besagen würde, daß der Redende anzusehen ist als ein Gott und seine Hand vermag, was die eines Gottes. Der Bedeutung des *jēš* wird gerecht die neueste Auffassung von PROCKSCH a. a. O., S. 23: „Meine Hand ist Gott zugewandt!" (anders früher derselbe, Genesis [1913, [2] 1924] zu 31 [29]) als eidliche Bekräftigung; aber eine solche ist der fragliche Ausdruck kaum, überdies kann *lĕ* für sich allein schwerlich Zuwendung bezeichnen. Gegen die Akzente *ēl jādī* als Status-constructus-Verhältnis zu verbinden (so GESENIUS, Thesaurus S. 48. 637: „est in potestate manus meae"; GUNKEL, Genesis, 1901, zu 31 [29]: „es ist gemäß der Gewalt meiner Hand" [anders [3] 1910]), wäre auch bei der Auffassung von *ēl* in der Bedeutung „Gott" möglich, wenn man sich mit BROCKELMANN a. a. O., S. 30 ff. entschließen kann, den ältesten Hebräern den Glauben an einen besonderen „Gott bzw. Geist der Hand" zuzuschreiben, wofür er Parallelen bei anderen Völkern beibringt. Der Sinn wäre dann: „es ist (gehört) dem Gott (Geist) meiner Hand". Ich gestehe aber, daß mir diese Lokalisierung des *ēl* in hebräische Vorstellungsweise von der Gottheit nicht hineinzupassen scheint. Doch akzeptiere ich gerne die hier und bei PROCKSCH vertretene Annahme, daß das *ēl* der Formel nichts anderes bedeutet als „Gott", also für die Etymologie nichts daraus zu entnehmen ist.

von *ēl* oder vielleicht eher dieses als eine Verkürzung aus *ilāh*[1]. Ist das eine oder das andere wirklich anzunehmen, so reicht die Grundform in Urzeiten zurück, für die mit der Bedeutung der uns bekannten Wortstämme nicht operiert werden kann. Es ist nach allem anzunehmen, daß hier älteste Bildungen vorliegen, für deren sichere Deutung wir keine Mittel besitzen[2].

In unseren Ausführungen über den Gottesnamen *ēl* sollte nur zweierlei konstatiert werden, einmal die fast allgemeine Verbreitung bei den semitischen Völkern als eines uralten in seinem Wortsinn kaum mehr verstandenen Namens und dann die Wahrscheinlichkeit einer von Hause aus appellativen Bedeutung. Ob aus der Art, wie diese Benennung zur Anwendung kommt, etwas zu entnehmen ist über eine bestimmte Gottesvorstellung, die sich ursprünglich mit diesem Namen verband, wird in anderen Zusammenhängen zu erörtern sein (unten V Kap., II; II Abt., II Kap., VI). Zu derartigen Erwägungen auch für den Namen *ilāh, ĕlōah* gibt uns das überlieferte Material keine Veranlassung. Bis auf die verhältnismäßig spät bezeugte Anwendung des Plurals und dann auch des Singulars als eines für *jhwh* eintretenden Eigennamens und die noch spätere des determinierten *allāh* der Araber auf den einen Gott wird dieser Gottesname niemals, auch nicht mit erklärenden Zusätzen, auf einen bestimmten Gott angewendet, sondern drückt immer, und zwar meist prädikativ, den Begriff „Gott" aus.

---

[1] Das zweite nimmt an A. Fischer, ZDMG 71, 1917, S. 445, indem er die Kurzform — als aus *ilāh* entstanden — im Personennamen herausgebildet, aber „schon in grauer ursemitischer Zeit" „selbständiges Leben" gewinnend denkt. Schon Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, Bd. II, 1, 1873, S. 329 beurteilte *ēl* neben „*elóah*" als „eine Verkürzung", aber entstanden „aus dem Urworte", nämlich direkt aus dem Stamme אלה (derselbe, Lehrbuch der hebräischen Sprache, [7] 1863, S. 380, § 146 d); auch er dachte die kürzere Form besonders durch die Personennamen in Gebrauch gekommen (Lehre II, 1, S. 330, Anm.).

[2] Darauf kommt auch Nöldeke neben seiner ursprünglichen Erklärung von אֵל aus אול „vorne sein" schließlich hinaus als auf eine Möglichkeit am Ende der zweiten seiner beiden in ihrer Art klassischen Untersuchungen über den Gottesnamen El, die oben schon mehrfach zitiert wurden (SBA 1882, S. 17).

Drittes Kapitel

Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" bei den Semiten mit Ausnahme der Hebräer

Allgemeines

Während sich sowohl für *ilāh*, *ĕlōah* als für *ēl* keine noch durchsichtige Wortbedeutung erkennen läßt, die für das Verständnis des Gottesbegriffs der ältesten Semiten eine Handhabe böte, bezeugen dagegen viele über weite Zweige der semitischen Völkergruppen verbreitete Gottesnamen und Gottheitsepitheta eine bestimmte gemeinsame Vorstellung von der Gottheit. Die am meisten vertretenen Namen und Epitheta drücken alle mit Variationen den schon oben als für die semitische Gottesauffassung charakteristisch hervorgehobenen Begriff des Herrn aus. Damit wechselt die verwandte Benennung als „König" oder vielleicht, besser gesagt, als „Regent" oder „Fürst". Die Verbreitung derartiger Namen kann nur anschaulich gemacht werden, wenn die verschiedenen Formen mit möglichster Vollständigkeit zur Geltung gebracht werden[1].

Da unter ihnen die der Hebräer von besonderer Bedeutsamkeit sind für die Beurteilung des κύριος des alexandrinischen Judentums, behandle ich diese getrennt von denen der anderen Semiten, und zwar an zweiter Stelle, weil die Anfänge der Entwicklung hier weniger bestimmt erkennbar sind als bei den anderen semitischen Völkern. Ist der in den Namen ausgesprochene Gedanke Gottes als des Herrn als diesen allen eignend zu erkennen, so wird sich daraus die Beantwortung der Frage nach dem Anteil der Hebräer, wenn nicht an den Namen, so doch an den in ihnen ausgedrückten Gedanken ergeben.

Zusammenzufassen sind hier alle Namen, die nach ihrer Bedeutung im nichtreligiösen Sprachgebrauch irgendwie den Übergeordneten bezeichnen, der als solcher eine gebietende oder führende Stellung einnimmt. Was die Namen etymologisch bedeuten, kommt für ihre Nebeneinanderstellung zunächst nicht in Betracht. Es kann

[1] Es wird das nicht überflüssig sein, da selbst Usener, Götternamen, 1896, S. 221 als Parallele zu ἄναξ usw. bei den Semiten neben dem Namen Baal lediglich den doch sehr partikularen des Marnas von Gaza anführt.

aber von Wert sein für die Färbung der Vorstellung, die sich mit der Benennung als des Übergeordneten verbindet. Davon wird erst später zu reden sein (s. unten II Abt., VII Kap.)[1].

I. *baʿal, bēl*

Unter den Namen, die für die Bedeutung „Herr“ in Betracht kommen, ist mit Rücksicht auf seine Verbreitung an erster Stelle zu nennen der im Alten Testament בַּעַל und בֶּל[2] lautende, der neben *ēl* am ehesten Anspruch darauf machen kann, gemeinsemitisch zu sein.

Mit *baʿal* wird allerdings die Gottheit nach dem deutlich bei den Westsemiten vorliegenden Sprachgebrauch in der Regel als Inhaber eines bestimmten Bereichs, zumeist des Kultusortes bezeichnet, ob ursprünglich in dem Sinne, daß sie Herr dieses Bereichs sei, läßt sich bezweifeln und ist oft bestritten worden. Es ist also fraglich, ob *baʿal* überhaupt in die Reihe der Gottesnamen gehört, die hier besprochen werden sollen. Im Babylonischen dagegen ist *bēl* (*bēlu*, d. i. = *baʿlu*) als Gottesbenennung unverkennbar gemeint von dem Herrn oder Regenten eines unter ihm stehenden Gebiets. Wie die Sachlage bei den anderen Semiten für *baʿal, baʿl* liegt, wird sogleich zu prüfen sein. Zunächst ist die weite Verbreitung der Gottesbenennung anschaulich zu machen.

1. Verbreitung

Bei den Babyloniern findet sich *bēl* (*bēlu*) sehr häufig für verschiedene Götter als Epitheton gebraucht und ist später zum Eigennamen des Hauptgottes von Babel, des Marduk, geworden[3]. Bei den Phöniziern ist dasselbe Wort in der Aussprache *baʿal* oder *baʿl* die am meisten verbreitete Gottesbenennung. Der Schutzgott jeder Stadt scheint bei ihnen damit bezeichnet worden zu sein. Sie ist als altkanaanäisch bezeugt in Personennamen der Amarna-Briefe[4] und

[1] Neben den oben S. 6, 1 genannten Sammlungen des inschriftlichen Materials darf ich für die Gottesnamen *baʿal* und *mlk* verweisen auf die Zusammenstellungen der Zeugnisse auch außerhalb der Inschriften in m. Artikeln in PRE[3] „Baal“ 1897 u. „Moloch“ 1903, deren Material jetzt freilich an vielen Punkten zu erweitern wäre; auch beurteile ich jetzt manches, bes. im Artikel „Baal“, anders, abgesehen von dem, was veraltet ist.

[2] Das alttestamentliche בֶּל ist Lehnwort aus dem Babylonischen (Zimmern).

[3] Niemals kommt in den Keilinschriften ein besonderer Gott vor, der den Namen *bēl* als seinen eigentlichen Eigennamen führte, wie man früher für den Gott von Nippur annahm; s. Adonis und Esmun, S. 29, Anm. die Verweisung auf Clays Richtigstellung.

[4] Phonetisch geschrieben in den Personennamen *ba-lu-mi-ir* ed. Knudtz. 260, 2; *mu-ut-ba-aḫ-l*[*um*] 255, 3; *pu-ba-aḫ-la* 104, 7.

in Erwähnungen des Gottes auf ägyptischem Boden seit dem Ende der achtzehnten Dynastie[1]. Auch in altaramäischen Inschriften kommt der Gottesname בעל vor, später im Aramäischen ausgesprochen בְּעֵל (so in Βεελσάμην bei Philo Byblius, ed. C. Müller, Fragm. hist. graec. III, S. 566a).

Aus Babylonien ist *bēl* in der Form בל von den Palmyrenern übernommen worden. Sie ist zu sprechen *bēl* nach dem bekannten Gottesnamen Μαλαχβῆλος, ferner nach den Umschreibungen Βήλου, Διὸς βήλου, βήλῳ Ἰαριβώλῳ (Répert. 811; 818, 15; 1087) und nach Personennamen wie z. B. Ἐλάβηλος (Wadd. 2615)[2]. Außerhalb Palmyras findet sich eine Transkription der babylonischen Form *bēl* auf aramäischem Boden nur vereinzelt[3].

[1] Belege bei GRESSMANN, Hadad und Baal, Baudissin-Festschrift, 1918, S. 198 ff.

[2] In den Inschriften von Ṣāliḥījeh (Dura) am Euphrat ist Bel neben Jarkibol und Aglibol der Bel von Palmyra, s. F. CUMONT, Affreschi dell' epoca romana scoperti à Ṣâliḥîyeh, Rendiconditi della R. Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali V, XXXII, 1923, und J. H. BREASTED, Oriental Forerunners of Byzantine Painting, Chicago 1924.

[3] S. DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne, Paris 1903, S. 72 ff. (Le nom divin Bel en Syrie). Aus syrischen Autoren — Jakob von Serug und der „Lehre Addais" — hat RUBENS DUVAL (Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, Journal Asiatique, Série VIII, Bd. XVIII, 1891, S. 228 f. [auch separat erschienen 1892]) Belege für Verehrung des Bel neben Nebo in Edessa zusammengestellt. In einer undatierten Inschrift, die aus Killiz, dem alten Ciliza, bei Aleppo zu stammen scheint (CUMONT, Études syriennes, Paris 1917, S. 257 ff.), lautet die Widmung [B]ήλῳ θεῷ. Ferner Βηλω, Belus CIL XII, 1277 in zweisprachiger Inschrift auf einem in Vasio in Gallia Narbonensis (Vaison) gefundenen Altar, den ein unbekannter Sextus errichtet hat, τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μνησάμενος λογίων, also für den Bel als einen in Apameia (zweifellos Apameia am Orontes) verehrten Gott = Inscr. Graec. ad res Roman. pertinentes I, 14; vgl. Ζεὺς Βῆλος als in dem syrischen Apameia verehrt bei Dio Cassius 78, 8. In einer undatierten Inschrift aus Hebbé bei Tortosa, südlich von Apameia, ἐν ἱερῷ βωμῷ Βήλου bei RENAN, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 104 f. Bei DUSSAUD a. a. O., S. 77 in der in Ägypten gefundenen Inschrift eines Askaloniters vom J. 228 n. Chr. Ἡρ[ακ]λῆ Βῆλον. Darin wird die bei Späteren üblich gewordene Umschreibung eines ursprünglichen *baʿal* zu erkennen sein. In einer Inschrift aus Baalbek (CUMONT a. a. O., S. 340), vielleicht der Zeit des Caracalla angehörend (CUMONTs Ergänzungen sind sehr unsicher) nennt sich der Urheber ·. λβαραχος, was kaum anders zu ergänzen ist als Βελβάραχος (vgl. palmyr. בלברך); hier könnte das βελ babylonischem *bēl*, aber auch dem aramäischen בְּעֵל = בַּעַל entsprechen. Kult eines Gottes *bēl* scheint bis nach Kleinasien vorgedrungen zu sein. Wenigstens erklärt sich so am einfachsten, daß in Kappadozien in aramäischen Inschriften (Répert. 1785, Bd. III, S. 288) mehrfach ein deutlich als Gottesname gemeintes ביל vorkommt. Der Gott ist einmal als „König Bel" bezeichnet und wird in Verbindung gebracht als mit seiner „Schwester und Frau" mit der Dēn-Mazdajasniš, der mazdajasnischen Religion. In einer dieser Inschriften wird Auramazdao (אהורמזד) genannt. Die Schrift glaubt LIDZBARSKI (Ephem. I, S. 66) etwa dem zweiten Jahrhundert v. Chr. zuweisen zu sollen.

In Palmyra findet sich neben jenem בל die Form בעל nur in dem komponierten Namen בעלשמן und ebenso bei den Nabatäern in בעלשמין oder בעלשמן. Die Palmyrener haben außerdem noch die Form בול, *bōl* als einen Gottesnamen, vielleicht eine Umbildung des kanaanäischen בעל, *baʿal*, wenn es nicht etwa eine andere Aussprache ist für die sonst in Palmyra als בל, βηλ gebrauchte babylonische Form des Namens. Die Schreibung בול kommt, anders als בל, für sich allein nur in Personennamen vor, mit einem Zusatz in den Gottesnamen ירחבול Ἰαριβῶλος und עגלבול Ἀγλιβῶλος.

Bei den Südarabern ist die Form בעל und das Femininum *baʿalat* viel gebraucht und offenbar alteinheimisch, fast ausnahmslos angewandt mit einem Zusatz, in den meisten Fällen anscheinend einem Ortsnamen (s. unten § 2 und II Abt., II Kap., I). Danach liegt es nahe, anzunehmen — obgleich es verschieden beurteilt worden ist —, daß diese Gottesbenennung auch bei den alten Nordarabern nicht gefehlt hat. Direkt zu beweisen ist es für alte Zeiten nicht. Am meisten kommt dafür in Betracht die Beobachtung NÖLDEKEs[1], daß بَعِلَ „verwirrt, bestürzt werden“ sich wohl nur verstehen läßt aus einer ursprünglichen Bedeutung „durch Baal (Gott) ergriffen werden“. Dagegen möchte ich aus dem Gebrauch von بَعِّل in dem Ausdruck „vom *baʿl* getränkt“ und als Bezeichnung für das von der Natur bewässerte Land[2] einen altarabischen Gottesnamen *baʿl* nicht entnehmen, da diese Ausdrucksweisen in späterer Zeit aus Syrien entlehnt sein können (s. II Abt., II Kap., II). Alle anderen Bezeugungen für diesen Gottesnamen bei den Arabern stammen aus verhältnismäßig später Zeit. Das ist aber bei der Beschaffenheit unseres Materials nicht anders zu erwarten. Aus arabischem Altertum sind uns einzelne Gottesnamen in islamischer Literatur als Götzennamen überliefert. Der Name *baʿl* ist nicht darunter und wäre in solcher Überlieferung überhaupt nicht zu erwarten, da *baʿal* nirgends der Name eines einzelnen Gottes gewesen ist, sondern überall ein Epitheton, das bestimmten Göttern beigelegt wurde[3].

---

[1] ZDMG 40, 1886, S. 174.

[2] Belege bei ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, Übersetzung von Stübe, 1899, S. 70, A. 91.

[3] In den safatenischen Inschriften kommt בעל als Gottesname nicht vor außer in dem vereinzelten offenbar entlehnten komponierten Namen בעלסמן (s. unten S. 37). Dies

Zweifelhaft ist, ob anscheinend nordarabische Personennamen mit *baʿl, baʿal* auf eine altarabische Gottesbenennung *baʿl* verweisen, denn die Bildung von Personennamen mit *baʿal* scheint spezifisch kanaanäisch zu sein (s. unten II Abt., II Kap., III). Jedenfalls kann für ein altarabisches *baʿl* nicht in Betracht kommen der Name Φασάβαλος = فصى بَعْل „Baal erlöst" in einer oben schon einmal (S. 9) verwerteten griechisch-ägyptischen Weihinschrift aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr.[1]. Ein dem arabischen فصى entsprechendes פצה ist im Phönizischen nicht nachzuweisen, wohl aber hebräisch in der Bedeutung „herausreißen, retten". In hebräischen Personennamen ist

scheint mir nicht dafür entscheidend, daß die Nordaraber, von denen die Inschriften herrühren, den Gottesnamen nicht kannten. Die Inschriften der Safa enthalten nicht viel mehr als Personennamen und sonst nur einzelnes, was den augenblicklichen Aufenthaltsort und die allerpersönlichsten Erlebnisse dieser Beduinen in ihren Weiderevieren und bei ihren Händeln betrifft. Einige Male kommt bei ihnen doch der Personenname בעל vor (Duss. M. 214. 380. 804), der am einfachsten als Kurzform eines theophoren Namens zu verstehen ist (s. Nachträge). Er kann hier allerdings aus benachbarten aramäischen Gebieten entlehnt sein. Vgl. über das Fehlen eines Hinweises auf Baalkult LIDZBARSKI, Ephem. II, S. 38, der bei diesen Beduinen keinen Platz für die „Kulturgötter" findet. Aber auch in den liḥjanischen Inschriften, die ebenfalls von Nordarabern herrühren und einen höheren Grad der Kultur bekunden, ein Königtum voraussetzen und unter anderem auch von Bauten, Statuen, Grabdenkmälern reden, kommt *baʿal* nur vor in dem Personennamen נתנבעל (Müll., Epigr. 35, 1), der nach seiner Form zweifellos von den Nordsemiten entlehnt ist. Ferner fehlt *baʿal* in den thamudenischen Inschriften aus El-ʿÖla. Das aus נתנבעל kontrahierte נתבעל in einer nordarabischen Inschrift aus El-ʿÖla (Ephem. III, S. 216) ist ebenso zu beurteilen wie jenes נתנבעל (ebenfalls zu El-ʿÖla) im Liḥjanischen. Damit ist auch zweifelhaft gemacht, daß der Personenname בעל in derselben nordarabischen Inschrift, doch wohl ein Hypokoristikon, auf arabischem Boden entstanden ist. Das Fehlen von *baʿal* in den Personennamen der liḥjanischen und thamudenischen Inschriften ist aber auf keinen Fall auffallend und für den Nichtgebrauch des Gottesnamens nicht entscheidend, da in den südarabischen Inschriften *baʿal* als Personenname oder in Personennamen gar nicht vorkommt trotz seines häufigen Gebrauchs in Verbindung mit einem Orts- oder Stammesnamen. Das Fehlen von *baʿal* in den Personennamen jener Nordaraber ist vollends dann begreiflich, wenn, worauf S. 23 hingewiesen wird, mit *baʿal* komponierte Namen spezifisch kanaanäisch waren. Das Fehlen von Namen mit *baʿal* weist nicht darauf hin, daß die Urheber der Inschriften im Unterschied von den Südarabern den Gottesnamen *baʿal* überhaupt nicht gekannt hätten. Die südarabischen Inschriften sind großenteils Weihinschriften für den Baal oder die Baalat eines Verbandes. Unter allen jenen alt-nordarabischen Inschriften dagegen findet sich nur einmal eine eigentliche Weihinschrift, nämlich eine liḥjanische (Müll., Epigr. 8), und zwar eine rein persönliche. Überhaupt reden alle nordarabischen Inschriften von den Göttern nur mit Bezug auf das Verhältnis eines einzelnen zu ihnen. Für die liḥjanischen Inschriften ist es durch ihre kleine Zahl überhaupt verwehrt, aus dem Nichterwähntsein des Gottesnamens auf sein Nichtvorhandensein zu schließen.

[1] S. NÖLDEKE, MBA 1880, S. 762.

aber nicht פצה, sondern das bedeutungsverwandte פדה gebräuchlich. Demnach möchte der Name Φασάβαλος nach westsemitischen Vorbildern arabisierend geformt sein. Eher könnte אלבעלו, d. i. *al-baʿalu* oder *al-baʿlu* mit arabischem Artikel und arabischer Nominalendung, das bei den Nabatäern der Sinai-Inschriften für sich allein vorkommt[1], offenbar als Gottesname, auf diese Benennung als eine altarabische verweisen. Aber Zweifel erwecken die daneben in den Sinai-Inschriften vorkommenden Personennamen, die אלבעלי (Genitiv) enthalten[2]. Damit ist zusammenzustellen der Name עבדבעלי (Répert. 1471) in der Umgegend von eš-Šōbak im peträischen Arabien, der ebenfalls die arabische Genitivendung zeigt. Diese Namen sind nach dem oben Bemerkten wohl anzusehen als im Gebrauch des Gottesnamens *baʿal* kanaanäischen Namen nachgebildet. Freilich sind, auch abgesehen von der arabischen Konstruktion, nicht die ganzen Namen kanaanäisch, entsprechen vielmehr in ihrem ersten Teile durchaus arabischen theophoren Namen, so besonders אושאלבעלי, *aus-al-baʿali* und גרמאלבעלי *garm-al-baʿali*, die keine Parallele im Kanaanäischen haben. Ist das *baʿal* dieser Namen entlehnt, so muß angenommen werden, daß jene Nabatäer selbständige Personennamen mit Anwendung dieses Gottesnamens gebildet haben. Bei den Nabatäern in Petra und seiner Umgebung kommen noch einzelne andere Personennamen mit בעל vor, die aber nach der Art der kanaanäischen Namen gebildet[3], also wahrscheinlich von den Kanaanäern entlehnt sind.

Bei den Äthiopen fehlt eine direkte Spur des Gottesnamens *baʿal*; aber äthiopisches *baʿal* „Fest" und *abʿala* „Fest feiern" ist wohl nach der Vermutung von Nöldeke[4] von dem Gottesnamen abzuleiten (siehe Nachträge)[5].

---

[1] Euting, Sinaïtische Inschriften, 1891, no. 327 (אלבעלו), zweifelhaft 437, 1 (קדם דשרא וא[לבעלו]).

[2] Zu den Angaben Epigr. s. v. אלבעלי kein neues Material bei B. Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit, Abhandl. Götting. Ges. d. Wissensch. N. F. XVI, 2, 1916, S. 30.

[3] Aus CIS II: בעלמתן 455, בעלתן 449 (so gelesen von Brünnow, Brünn. — v. D. I, S. 210 n. 40, j), עבדבעלי 488 (so gelesen von Brünnow a. a. O., S. 120, c; vgl. עבד אלבעלי in den Sinai-Inschriften).

[4] ZDMG 40, 1886, S. 174.

[5] Mit Nöldekes Auffassung der angeführten arabischen Ausdrücke und des einen äthiopischen als ohne fremden Einfluß entstandenen stimmt überein Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], 1897, S. 146. Dagegen stellt Robertson Smith (Religion, S. 71 ff.) zwar alle jene Hinweisungen auf den Gottesnamen *baʿal* bei den Südsemiten

Bei den nächsten Verwandten der Hebräer, den Edomitern, verweist der Königsname *baʿal ḥānān* „Baal ist gnädig" Ge 36 38 f. auf einen edomitischen Baal, der allerdings bei der Niederlassung von den Kanaanäern herübergenommen worden sein könnte. Auch in dem Namen eines edomitischen Königs בַּעֲלִיס Jer 40 14 [1] wird der Gottesname stecken. Für die Moabiter, die ebenfalls nahe Verwandte der Hebräer waren, haben wir aus dem einzigen direkten Zeugnis, das wir über ihre Religion besitzen, der Mescha-Inschrift, als Bezeugung des Gottesnamens *baʿal* nur Z. 30 den moabitischen Ortsnamen בת בעלמעין, worin *baʿal* zweifellos, ebenso wie in den kanaanäischen Ortsnamen, Gottesname ist, wahrscheinlich in Verbindung mit dem ursprünglichen Ortsnamen. Auch einige alttestamentliche Andeutungen scheinen darauf hinzuweisen, daß der Gottesname *baʿal* bei den Moabitern gebräuchlich war. Der Berg Peʿōr Nu 23 28, nach welchem der im Alten Testament erwähnte Gott *baʿal pᵉʿōr* (Nu 25 3. 5) benannt sein wird, gehört wahrscheinlich dem Moabiterland an, und Nu 22 41 kommt, offenbar als in Moab gelegen, eine Lokalität *bāmōt baʿal* „Baalshöhen" vor. Aber allerdings, ebenso wie bei den Edomitern, liegt bei den Moabitern die Möglichkeit vor, daß der Gottesname Baal von den alten Landesbewohnern übernommen worden ist.

Gegen Alter des Gebrauchs von *baʿal* bei Edomitern und Moabitern ist nicht etwa einzuwenden, daß bei beiden der Hauptgott keinen mit *baʿal* gebildeten Namen trug. Bei den Moabitern er-

---

und die angeführte Erklärung der abgeleiteten Formen (S. 79, A. 108) nicht in Abrede, glaubt sie aber erklären zu sollen aus dem Kult eines Gottes, der aus der Fremde in Arabien eingedrungen war durch Vermittlung, wie er es sich dachte, von Handelskarawanen, die, von Norden kommend, Arabien durchzogen. Es fällt schwer, sich vorstellig zu machen, daß der Kult eines Gottes, mit dem die Araber auf diese Weise doch immer nur in vorübergehende Berührung gekommen wären, eine solche Verbreitung auf arabischem Boden gefunden hätte, daß von ihm im Sprachgebrauch jene tiefeindringenden Spuren übrig geblieben wären. Für Äthiopien, das sich doch nicht von einem ständigen Karawanenverkehr der Nordsemiten berührt denken läßt, ist der in dem angeführten Ausdruck liegende Einfluß eines Gottesnamens *baʿal* noch mehr auffallend und — wie mir scheint — die von Robertson Smith gegebene Erklärung vollends unwahrscheinlich. In der Tat liegen die Gründe, die diesen zu seiner Beurteilung veranlaßten, nicht in der Art der Bezeugung des Gottesnamens auf südsemitischem Gebiet, sondern in seiner Auffassung von der Natur des Baal als eines Gottes des Ackerbaus, die ihm für die Lebensweise der ältesten Araber nicht zu passen schien. Gegen diese Auffassung vom Wesen des Baal s. unten II Abt., II Kap., I u. II.

[1] S. Baer, Liber Jeremiae, 1890, S. 110 schreibt בַּעֲלִיס.

scheint sowohl in der Mescha-Inschrift als im Alten Testament der einfach mit dem Eigennamen *kĕmōš* bezeichnete Gott als der alleinige Volksgott. Bei den Edomitern ist nach dem Wenigen, was wir von ihrer Religion wissen, Hauptgott gewesen der keilschriftlich genannte Gott *ḳauš* oder auch der von ihm wohl zu unterscheidende bei Josephus erwähnte Κοζέ (Κωζάι), etwa der arabische Gewittergott *ḳoxaḥ*[1]. Das Fehlen eines *baʿal* in den Namen dieser Volksgötter ist durchaus nicht auffallend. Wie wir weiterhin sehen werden (IV Kap., I und II Abt., II Kap., I), ist *baʿal* bei keinem semitischen Volke gebraucht worden für den Gott eines Volkes oder Landes als solchen, sondern, soweit es sich um ein spezielles dem Gott zugewiesenes irdisches Gebiet handelt, ist dies immer nur der Bereich eines eng begrenzten Gebietes, im vorliegenden Sprachgebrauch bei den Westsemiten eine Stadt und bei den Südarabern ebenfalls eine Stadt oder ein Heiligtum, vielleicht gelegentlich auch ein einzelner Stamm (§ 2). Babylonier und Assyrer gebrauchen allerdings *bēl* in anderer Weise, die assyrischen Könige in bestimmten Fällen als Epitheton für den Gott des Reiches, eigentlich für den sie selbst in ihrer Stellung als König beschirmenden Gott, so besonders in der Anrede, niemals (mit Ausnahme des späteren Ersatzes von Marduk durch Bēl [ZIMMERN]) aber als Namen oder auch als Ersatz für den Namen des Volksgottes. Für die Edomiter und Moabiter kennen wir nur den Gott, der dem gesamten Volk als solchem angehört; daneben mögen von jeher Götter, die nicht den Rang des Volksgottes erlangt hatten, mit *baʿal* bezeichnet worden sein.

Weite Verbreitung und hohes Alter des Gottesnamens *bʿl* ist indirekt zu erkennen aus davon gebildeten weiblichen Gottesnamen bei Ost- und Westsemiten. Die Babylonier haben als Gottesepitheton neben *bēl* die Femininform *bēlit, bēlti*, die Assyrer in älterer Zeit auch die Form *belat*[2]. Bei ihnen wird *bēlit, bēlti* für Ištar wie ein eigentlicher Name gebraucht, s. oben II Teil, III Kap., III). Bei den Phöniziern kommt als Pendant zu בעל vor בעלת als Benennung der großen Göttin von Gebal oder Byblos, der בעלת גבל „Baalat von Gebal“ in der Inschrift des Königs Jechawmelek von Gebal aus der persischen Zeit (CIS I, 1, 2 ff.), Βααλτίς bei Philo Byblius (ed.

[1] S. Artikel „Edom“ PRE [3] V, 1898, S. 166 f.

[2] S. O. SCHRÖDER, *belit* u *belat*, Oriental. Literaturztg. 1915, S. 266.

C. Müller, Fragm. histor. graec. III. S. 569 a), Baaltis bei Isaak Antiochenus (ed. Bickell I, 210). Schon in den Amarnabriefen erscheint sie als *bēlit ša gubla* „Belit von Gebal". In der ägyptischen Übertragung des Namens mit *nbt kpnj* „Herrin von Byblos" ist sie bestimmt seit dem mittleren Reiche (ca. 2000—1800 v. Chr.) bekannt und wird unter diesem Namen wahrscheinlich schon im alten Reiche (ca. 2800—2300) genannt[1]. Bei den Südarabern wird בעלת gebraucht mit wahrscheinlich lokaler Näherbestimmung als Epitheton der Göttin Šams (s. unten II Abt, II Kap., I, 4).

Weite Verbreitung der Gottesbenennung *baʿal, bēl* steht nach allen diesen Angaben fest. Irgendwie direkt nachzuweisen ist sein Gebrauch bei allen Semiten mit Ausnahme der Äthiopen, für die doch ein indirektes Zeugnis nicht fehlt. Es wäre nur möglich, daß er bei einzelnen semitischen Völkern entlehnt ist, bei den Arabern, den Israeliten, von deren Gebrauch des Namens *baʿal* später zu reden sein wird (IV Kap., I), und ihren Verwandten, den Edomitern und Moabitern. Immerhin besteht nach dem bisher Ausgeführten die Wahrscheinlichkeit, daß er ursemitisch ist.

2. Bedeutung bei den West- und Südsemiten

Fraglich aber kann erscheinen, welche Bedeutung die Benennung *baʿal* bei West- und Südsemiten hatte — für das babylonische *bēl* ist es kaum der Fall — nämlich ob, wie wir vorausgesetzt haben, die von „Herr" oder vielmehr die von „Besitzer", wonach sie in die Reihe der hier zu besprechenden Gottesbenennungen nicht gehören würde.

Im nichtreligiösen Sprachgebrauch haben *baʿal* und *bēl* wechselnd die Bedeutung „Herr" und „Besitzer". Im Hebräischen ist die zweite vorwiegend, aber nicht, wie man gemeint hat, die einzige: *baʿal kānāp* ist einer, der Flügel besitzt, *baʿal śēʿār* einer, der ein Fell zur Bekleidung hat, und ähnlich oft. Ebenso ist im Phönizischen

[1] S. Adonis und Esmun, S. 195 nach Mitteilungen von Erman. In der Schrift der von Petrie entdeckten alten Inschriften aus den Bergwerken der Sinaihalbinsel, die nicht später als um 1500 v. Chr. anzusetzen sind, ist בעלת in einem altsemitischen Alphabet mit Sicherheit gelesen als Name einer Göttin, die wahrscheinlich mit der ägyptischen Hathor identisch gedacht wurde. Das darf als allgemein anerkannt gelten seit der Untersuchung von Gardiner, The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet (The Journ. of Egyptian Archaeology III, 1916, S. 14 f.). Ich verweise nur noch auf die Bestätigung der Lesung durch Lidzbarski, Theol. Literaturztg. 1921, K. 49.

בעל זבח der Darbringer eines Opfers als dessen Besitzer. Aber daneben kommt doch auch vor Jes 16 8 *baʿălê gōjim* „die Herren der Völker“. Deutlich hat das denominative Verbum die Bedeutung „Herr sein“, „herrschen“ Jes 26 13; I Chr 4 22; vielleicht auch Jer 3 14; 31 32[1]. Die Begriffe „Herr“ und „Besitzer“ fließen ineinander über, und welches der vorwiegende ist, läßt sich nicht für alle Fälle bestimmen: wer tatsächlich Herr einer Sache ist, hat sie auch im Besitz, und wer eine Sache besitzt, ist damit zugleich über sie gestellt als der über sie Verfügende. Daß die eine von beiden Bedeutungen dem Worte *baʿal* in der Profansprache vorzugsweise eignet, ist nicht entscheidend für die Gottesbenennung. Sehr ins Gewicht fällt, daß im Babylonischen *bēl* (*bēlu*), das mit *baʿal* identisch ist, im nichtreligiösen Sprachgebrauch gleichmäßig „Herr“ und „Besitzer“ bedeutet. Im Arabischen kommt dagegen *baʿl* nur vor von dem Ehemann und bezeichnet ihn wahrscheinlich, ebenso wie das hebräische *baʿal* in derselben Anwendung, als den Besitzer des Weibes. Aber nach einer arabischen Autorität[2] bedeutet im Dialekt von Jemen *baʿl* „Herr“. Deutlich ist dies der Fall in der einen Inschrift vom Dammbruch von Marib CIS IV, 540, 81 f. אלהן בעל סמין וארצן „Gott, der Herr Himmels und der Erde“[3]. Das Bewußtsein dieses Sinnes des Wortes kann den Nordarabern entschwunden sein zugleich mit dem Gottesnamen *baʿl*, den sie doch irgendwann einmal gebraucht haben (S. 22 ff.).

Richtig ist die These, daß *baʿal* nicht bedeute „Herr“, nur insofern, als das Wort in der Profansprache niemals absolut für den Begriff „Herr“, sondern nur für ein bestimmtes Verhältnis gebraucht wird in Verbindung mit einem Genitiv. Mit Beziehung auf die Gottheit kommt in Personennamen absolut gebrauchtes *baʿal* mit vielleicht nur einer späten Ausnahme niemals in Prädikatsstellung vor[4].

---

[1] S. Studien I, S. 78. Vgl. noch Graf zu Jer 3 14; 31 32, der an beiden Stellen *bāʿaltī* übersetzt mit „ich habe mir angetraut“; diese Bedeutung läßt sich aber für das Verbum nicht nachweisen. Volz, Der Prophet Jeremia übers. und erklärt, 1922, hat an beiden Stellen „erwerben“.

[2] Baiḍāwī bei Lane, An Arabic-English Lexicon s. v. بَعْلٌ.

[3] Ebenso *baʿl* = „Herr“ in den modernen Mahrīdialekten, s. Mordtmann, Berl., S. 61.

[4] Eine Ausnahme ist wohl der punische Name Bomilcar (Varianten bei P. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 103) = בעל מלקרת, der grammatisch kaum anders zu verstehen ist als „Melkart ist *baʿal*“, aber schwerlich mit Auffassung des *baʿal* in appella-

Auch die Gottesbenennung ist bei den Westsemiten in der Regel mit einem Genitiv verbunden, bei den Südarabern mit wenigen Ausnahmen überall. Der Genitiv ist im Phönizischen fast immer deutlich ein Ortsname und scheint es auch im Südarabischen zu sein [1]. Wo, wie es bestimmt nur in Personennamen vorkommt, bei dem kanaanäischen Gottesnamen *baʿal* der Ausdruck für den Bereich des baʿal-Seins fehlt, wird wenigstens in der Regel (anscheinende Ausnahmen s. § 4) eine abkürzende Redeweise vorliegen und eine spezielle Beziehung des *baʿal* als selbstverständlich zu ergänzen sein.

Aus dem Gebrauch im Phönizischen haben STADE [2], EDUARD MEYER [3] und besonders ROBERTSON SMITH [4] gefolgert, daß *baʿal* den Besitzer des Kultusortes bezeichne [5]. Es wäre also nicht eigentlicher Name eines Gottes, sondern in Verbindung mit dem ausgedrückten oder zu ergänzenden Genitiv des Ortsnamens im Wert eines Epithetons aufzufassen, das nur als Ersatz eines Gottesnamens gebraucht wurde. Diese Annahme hat weite Verbreitung gefunden [6], speziell auch mit der von ROBERTSON SMITH aufgestellten Begründung, daß das schon erwähnte arabische *baʿl* für den durch

---

tivem Sinne „Melkart ist Herr", sondern eher „Melkart ist der Baal", etwa in dem Sinne „ist der Hauptgott". Der sehr unsichere phönizische Name aus Abydos בעלגד CIS I, 107 (so nach der Lesung von SAYCE bei J. und H. DERENBOURG, Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos, Revue d'assyriologie, Bd. I, Paris 1886 [1885], S. 92) muß nicht bedeuten „Herr ist Gad", sondern kann vielleicht aufgefaßt werden „Baal ist (bringt) Glück" (siehe Nachträge).

[1] Eine Ausnahme der Ausdruck בעל בתהמו „Baal ihres Hauses" CIS IV, 179, 8 (vgl. Z. 4 f.) und sonst. Es wird darauf zurückzukommen sein (s. unten II Abt., II Kap., I). Die unverständliche Gottesbenennung תור בעלם CIS IV, 155, 5; 398, 19; 409, 3; 581, 4 (vgl. GLASER, Altjem. I, S. 70, der zweifelt, ob בעלם zu בעל gehört und nicht etwa = ב + עלם „Hilfe in aller Ewigkeit") und das zweifelhafte בעלית 194, 2 sind noch zu unsicher, um für den Gebrauch des Gottesnamens ohne folgenden Genitiv in Betracht zu kommen.

[2] ZAW 6, 1886, S. 303 ff.

[3] Artikel „Baʿal" in Roschers Lexikon d. Mythol., Bd. I, 2, 1886—1890, K. 2867 ff. Vgl. Sumerier und Semiten in Babylonien (ABA 1906), S. 32; Geschichte des Altertums, Bd. I, 2 [3], 1913, S. 408.

[4] Die Religion der Semiten, S. 66 ff.

[5] STADE redet freilich von dem Baal auch als von dem „Herrn des Ortes", aber doch nur in dem Sinne von Besitzer.

[6] So mit besonderer Bestimmtheit L. B. PATON, Artikel „Baal, Beel, Bel" in der Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. Hastings, Bd. II, Edinburgh 1909, S. 284: „*baʿal* as a divine name designates primarily the owner of a sanctuary and not the master of his worshippers."

natürliche Bewässerung ausgezeichneten Ort entstanden sei aus der ursprünglich als ein Epitheton gemeinten Bezeichnung *baʿl* für einen Geist oder Gott als Besitzer dieses Ortes, für ein Lokalnumen [1]. An und für sich ist aber diese Anwendung des Namens nicht entscheidend für seine Bedeutung. Der Ort, wo ein Gott wohnt, kann von ihm den Namen erhalten, welches immer seine Bedeutung sei, wie bei uns zahlreiche Städte den Namen eines Heiligen tragen. Wenn in dem Ortsnamen dem Heiligennamen eine nähere Bestimmung nach dem Orte hinzugefügt wird, wie Maria-Einsiedeln, Mariazell, bezeichnet sie diesen Heiligen nicht als den Besitzer des Ortes, sondern im Unterschied von anderen, als den an ihm verehrten. Für die Bedeutung jenes arabischen *baʿl* kommt es an auf die Auslegung seiner Gebrauchsweise und auf die Herleitung dieser Gebrauchsweise. Beides läßt sich nur geben im Zusammenhang einer Darstellung der Auffassungsweise des Baal. Ich kann darin eine Bestätigung der Erklärung von ROBERTSON SMITH nicht finden Meine Begründung muß auf eine spätere Besprechung der allgemeinen Vorstellung vom Baal verschoben werden (s. unten II Abt., II Kap., II).

Die Frage nach der Bedeutung der Gottesbenennung *baʿal, bēl* steht, wie aus dem Angegebenen hervorgeht, in engstem Zusammenhang mit der anderen, ob sie als ursprüngliches Epitheton aufzufassen ist oder als ein ursprünglich selbständiger Name. Beide Fragen lassen sich nur in Verbindung miteinander besprechen. Die Bedeutung „Besitzer“ ist nur für ein Epitheton möglich, die Bedeutung „Herr“ sowohl für ein Epitheton als für einen Namen. Ich bespreche an erster Stelle die zahlreichen Fälle, wo *baʿal*, in Verbindung mit dem Genitiv eines Ortsnamens gebraucht, sich verstehen läßt als ein im Wert eines Eigennamens angewandtes Epitheton und

[1] Ich habe seit dem Artikel „Baal“ PRE [2], II, 1878, S. 28 im Gegensatz zu den Genannten (dann wieder PRE [3], II, 1897, S. 325; Adonis und Edmun, S. 28, aber nicht ohne einmal schwankend geworden zu sein (ZDMG 57, 1903, S. 818), die Anschauung vertreten, daß jener Genitiv des Ortes, der mit der Gottesbenennung *baʿal* so häufig verbunden ist, den Bereich bezeichnet, in welchem der Gott Herr ist. Natürlich ist er damit zugleich auch Besitzer des Ortes. Von denen, die *baʿal* rechnen zu den Gottesnamen, welche die Idee des Herrn („of lordship and sovereignity“) enthalten, nenne ich als einen genauen Kenner der semitischen Religionen, C. P. TIELE, zuletzt in seinem noch immer sehr lesenswerten und instruktiven Werke Elements of the Science of Religion, Bd. I, Edinburgh u. London 1897, S. 157.

es zweifelhaft sein kann, ob dieses den Gott bezeichnet als den Herrn oder als den Besitzer des in dem Genitiv genannten Ortes.

Für die Beurteilung des Wertes von *baʿal* als einem ursprünglichen Epitheton kommt in Betracht, daß — soviel ich sehe — im Kanaanäischen *baʿal* nur einmal bekannt ist als Epitheton im grammatischen Sinn in der Stellung neben einem anderen Gottesnamen, nämlich in מלקרת בעל צר „Melkart, Baal von Tyros" (Inschrift aus Malta CIS I, 122, 1). Jedenfalls wäre es auffallend, daß ein eigentliches Epitheton in der Satzkonstruktion in der Regel nicht als solches aufträte.

Im Südarabischen nimmt dagegen *baʿal* in Verbindung mit einem folgenden Genitiv in der Regel die Stelle eines Epithetons zu einem voranstehenden Gottesnamen ein, z. B. CIS IV 2, 3 תאלב רימם בעל תרעת „Taʾlab Rijam, der Baal von Toriʿat"; 30, 3 f. ודם שׁהרן בעל קבב „Wadd Šahir, der Baal von Ḳibab"; 40, 4 עתתר דגופתם בעל עלם ʿAttar ḏu Gauphat, der Baal von ʿAlam" und analog sehr oft[1]. Der Genitiv ist in der Regel Name einer Stadt oder eines Heiligtums; ob gelegentlich der eines Stammes, kann hier zunächst außer Betracht bleiben (s. dazu unten II Abt., II Kap., I).

Auch auf aramäischem Boden gebraucht unter den Inschriften aus Sendschirli die noch in phönizischer Sprache geschriebene Inschrift des Kalamu von Jaʾdi[2] Z. 16 בעל בת und die Panammu-Inschrift Z. 22 בעל בית „Baal des Hauses" als Epitheton zu dem Gottesnamen רכבאל.

In kanaanäischer Ausdrucksweise folgt vielfach, aber doch nicht so feststehend wie im Südarabischen, auf *baʿal* die nähere Bestimmung nach einem Orte im Genitiv, hier aber mit der schon angeführten Ausnahme immer bei selbständiger Stellung des *baʿal*, so daß dieses entweder Eigenname ist oder doch in Verbindung mit dem Genitiv den Wert eines Eigennamens hat. So kommen vor in phönizischen Inschriften die Namen „Baal des Libanons"[3], „Baal

[1] Gelegentlich steht *baʿal* mit folgendem Genitiv als Apposition nicht zu dem Eigennamen eines Gottes, sondern zu einer andersartigen Gottesbenennung, z. B. CIS IV, 179, 7 als Apposition zu אלהא „ihr Gott".

[2] S. oben S. 11, 2.

[3] Auf Fragmenten bronzener Schalen, gefunden in Cypern, aber wahrscheinlich aus einem Tempel auf dem Libanon stammend (CIS I, 5) einmal לבעל לבנן אדני und einmal [לב]על ל' א' „dem Baal des Libanons, seinem Herrn" in sehr alten Schriftcharakteren. In den keilschriftlichen Urkunden von Bogazköj nennen zwei Verträge het-

von Sidon“. Ebenso wird *baʿalat* mit einem Ortsnamen verbunden in dem schon oben angeführten Namen der großen Göttin von Byblos בעלת גבל „Baalat von Gebal“. Hierher wird auch gehören der punische Saturnus Balcaranensis, d. i. בעל קרני „Baal von Karnajin“ [1]. Alttestamentliche Ortsnamen, die *baʿal* als ersten Bestandteil enthalten, wie Baal Hermon, Baal Chaṣor u. a., sind wahrscheinlich alle der altkanaanäische Name des Gottes des Ortes. Der zweite Bestandteil ist dann vermutlich überall der ursprüngliche Ortsname, wie es deutlich der Fall ist in Baal-Hermon, d. i. „Baal des Berges Hermon“.

Dieselbe Benennungsweise ist im Aramäischen gebräuchlich, so in einer altaramäischen Inschrift בעל חרן „Baal von Ḥarran“ und ebenfalls aramäisch auf Münzen בעל תרז „Baal von Tarsus“, בעל גזיר „Baal von Gaziura“ [2].

In allen bisher angeführten Fällen wäre es sowohl im Westsemitischen als im Südarabischen möglich, *baʿal* aufzufassen in der Bedeutung „Besitzer“. Aber im Südarabischen kommt neben *baʿal* mit dem Genitiv des Eigennamens einer Örtlichkeit auch vor als Gottesbenennung בעל ביתהמו (CIS IV, 565, 2; 567, 2) „der Baal ihres Hauses“ und der Plural אבעל ביתהמו „die Baale ihrer Häuser“ (CIS IV, 189, 2; 228, 3; vgl. אבעל mit abgebrochener Fortsetzung Ephem. II, S. 390 M, Z. 4). Hier ist allerdings das pluralische *baʿal* eigentliches Appellativum; Eigennamen dieser Götter stehen in den betreffenden Inschriften dicht daneben. Aber dieses pluralische *baʿal* läßt sich doch von dem singularischen nicht trennen. Für die Verbindung

---

titischer Könige, des Suppiluliuma und des Muršiliš II, mit syrischen Fürsten unter Göttern amen auch einen *šadū lablani* oder *lablana*, einen „Berg Lablani (Lablana)“. Gewiß ist damit, worauf Jirku, Orient. Literaturztg. 1923, K. 4 f. aufmerksam gemacht hat, derselbe Gott gemeint wie in der phönizischen Inschrift, die um vieles jünger sein wird. Es kann aber nach dem, was wir von westsemitischen Gottesnamen wissen, keinem Zweifel unterliegen, daß *baʿal lbnn* die alte einheimische Benennung ist, aus der erst die Fremden jene andere gemacht haben, worin der Berg selbst als der Gott erscheint.

[1] J. Toutain, Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au djebel Bou-Kourneïn (Tunisie), in den Mélanges d'archéologie et d'histoire (École française de Rome), Jahrg. XII, 1892, S. 3 ff. 103 f.

[2] Hierher ist wahrscheinlich auch zu stellen Διὶ ἁγίῳ Βεελκωσώρῳ in einer Inschrift aus Ṣūf in der Nähe von Dscherasch (Brünn. - v. D., Bd. II, S. 240, e), worin κωσωρ vermutlich Ortsname ist. Da nach Brünnow das κ „durchaus sicher zu sein scheint“, ist die von Clermont-Ganneau zweifelnd vorgeschlagene Lesung Βεελβωσώρῳ, d. i. בעל בצרה „Baal von Bostra“ aufzugeben (vgl. Ephem. II, S. 84, 31 ff.).

mit בית ist die Bedeutung „Herren" deutlich; denn die Stifter der Inschriften könnten doch nicht die bestimmten Götter schlechthin bezeichnen als die Besitzer oder Inhaber ihrer eigenen Häuser oder Kastelle, wohl aber als deren Herren[1]. Demnach scheint mir zweifellos zu sein, daß im Südarabischen *baʿal* als Gottesbenennung „Herr" bedeutet[2]. Aber auch die Verbindung von *baʿal* mit dem Genitiv eines Ortsnamens im Westsemitischen läßt sich nach dem oben (S. 30) Bemerkten ebenso gut wie von dem Besitzer verstehen von dem „Herrn", der an dem bestimmten Orte verehrt wird. Dazu kommt, daß, wie wir weiterhin sehen werden (§ 4), im Kanaanäischen die Verbindung mit einem Genitiv keineswegs überall vorliegt. Zunächst stelle ich den bisherigen Angaben über den Gebrauch von *baʿal* den andersartigen des babylonisch-assyrischen *bēl* gegenüber, für den die Bedeutung „Herr" im allgemeinen deutlich ist.

3. Das babylonische *bēl*

Im Babylonischen ist der Gebrauch von *bēl* als Epitheton zu einem Gottesnamen der gewöhnliche. Den Wert eines Epithetons hat es überall. Anders liegt es auch da nicht, wo in späterer Zeit *bēl* gebraucht wird wie ein Name des Marduk. Es ist ein Epitheton, das ihm speziell zukommt. Da *bēl* Bezeichnung des Königs ist[3] und in dieser Anwendung nur bedeuten kann „Herr", ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es als Gottesepitheton eben diese Bedeutung hat. Sie ist für das Gottesepitheton in den meisten Fällen deutlich zu erkennen. Das auf Ellil, den Gott von Nippur, angewandte Epitheton *bēl mātātī* kann wohl nur bedeuten „Herr der Länder" und deutlicher noch das andere Epitheton desselben Gottes *bēl šamē u irṣitim* nur „Herr Himmels und der Erde". In diesen Benennungen kommt es sicher nicht darauf an, auszudrücken, was der Gott besitzt, d. h. wo er sich aufhält, sondern darauf, welchen Eindruck von seiner Macht, d. h. von seinem Herrsein, der ihn Ver-

[1] Von Menschen gesagt, kann südarabisches *baʿal* nach den Inschriften den Besitzer oder den Herrn bezeichnen, so Hal. 259, 6 בעל מדולן „der Herr von M." (Müller, Epigr., S. 46) oder auch „der Besitzer von M.". Meist kommt von Menschen vor der Plural אבעל (CIS IV, 172, 1; 202, 1; 322, 1), für den es ebenso liegt, auch in der Verbindung אבעל בירתמו (304, 1 und wohl auch 86, 8 von Menschen).

[2] Zweifelhaft scheint mir zu sein, ob נבעל angesehen werden darf als eine Naphalbildung mit der Bedeutung „Herrscher" (so D. H. Müller, Denkm., S. 80).

[3] Der König wird angeredet mit *bēli* z. B. Ungnad, VAB VI, S. 44 n. 49, 10.

ehrende zum Ausdruck bringen will. Ebenso heißt Marduk, der Hauptgott der Stadt Babel, ohne Frage *bēl* als der Herr κατ' ἐξοχήν. Ganz unverkennbar ist die Bedeutung „Herr" in dem verschiedenen Göttern beigelegten Epitheton *bēl ilē* „Herr der Götter" [1].

Niemals [2] kommt *bēl* vor, wie *baʿal* im Westsemitischen und Südarabischen, in Verbindung mit Ortsnamen. Wohl aber wird es gebraucht mit einem Genitiv, der eine Eigenschaft ausdrückt, mit der der Gott ausgestattet ist, z. B. *bēl nīmeḳi* als Epitheton für den Gott Ea [1]. Hier ist gewiß dem Sinne nach an den Besitzer der Weisheit zu denken. Trotzdem fragt es sich, ob *bēl* in diesen Fällen anders als sonst gemeint ist in der Bedeutung „Besitzer". Wahrscheinlich ist hier der Genitiv zu verstehen, wie so oft im Semitischen, als Ersatz eines Adjektivs: „weiser Herr". Daß *bēl*, auf die Gottheit angewandt, wenigstens zumeist in der Bedeutung „Herr" verstanden wurde, geht zweifellos hervor aus dem sehr häufigen Gebrauch mit einem Pronominalsuffix: *bēli* in der Anrede an einen Gott (s. unten II Abt., VI Kap., II) kann nur bedeuten „mein Herr", nicht „mein Besitzer". Auch hier hat *bēl* den Wert eines Epithetons für den mit einem anderen Namen benannten Gott.

Darin besteht also Übereinstimmung zwischen babylonischem *bēl* und südarabischem *baʿal*, daß überall der Gebrauch im Wert eines Epithetons vorliegt. Dagegen ist nur auf babylonischem Boden die Bedeutung „Herr" zum Teil mit Deutlichkeit zu erkennen, und sie kann in allen Fällen angenommen werden. Da nun babylonisches *bēl* mit dem kanaanäisch-aramäischen und dem südarabischen *baʿal* fraglos einen gemeinsamen Ausgangspunkt hat, so fragt sich, ob für diesen, also für Ursemitisches, in bestimmt unterscheidender Weise an die Bedeutung „Herr" oder an die andere „Besitzer" zu denken ist. Jedenfalls läßt sich bei dieser Sachlage nicht von vornherein die in dem uns vorliegenden westsemitischen und südarabischen Sprachgebrauch für die meisten Fälle nicht unangemessene Bedeutung „Besitzer" als die ursprüngliche ansehen. Im Westsemitischen kommen aber neben den besprochenen Anwendungen von *baʿal* mit folgendem Ortsnamen noch andere vor, die der Erörterung bedürfen.

---

[1] Belege für die angeführten Beispiele s. unten II Abt., II Kap., IV.

[2] Siehe aber Nachträge.

4. Kanaanäisches und aramäisches *baʿal*

Für die Bedeutung „Herr" sind im Kanaanäischen, wie mir scheint, entscheidend die zahlreichen Personennamen, in denen *baʿal* als Bezeichnung der Gottheit für sich allein steht; denn in der lebendigen Sprache mußte in den Personennamen eine bestimmte Bedeutung des *baʿal* herausgehört werden, und ein Wort mit der Bedeutung „Besitzer" könnte man schwerlich abkürzender Weise für den ganzen Gottesnamen gebrauchen. Schon in den Amarna-Briefen finden sich Personennamen, die *baʿalu, baʿlu* ohne nähere Bestimmung enthalten, so *šipṭi-baʿlu* „Baal richtet", *baʿalu-miḫir* „Baal erkauft (?)". Zahlreich kommen analoge Personennamen im Phönizischen und Punischen vor, z. B. חנבעל, Hannibal „Baal ist gnädig", יתנבעל „Baal hat gegeben", עזרבעל „Baal hat geholfen". Besonders in dem nicht ganz seltenen punischen Frauennamen בתבעל „Tochter Baals"[1] läßt sich *baʿal* nur verstehen als Name eines bestimmten Gottes. Diesen konnte man doch nicht wohl „Besitzer" nennen. Hier und überhaupt in Karthago ist *baʿal* Abkürzung für בעל חמן[2], worin חמן schwerlich Name eines unbekannten Ortes, wahrscheinlicher eine Eigenschaftsbezeichnung ist; von ihrer Bedeutung wird sogleich zu reden sein. Im Südarabischen fehlen derartige Personennamen mit *baʿal*; theophore Namen sind hier in der Regel mit *ēl* gebildet (s. unten II Abt., II Kap., VI).

Nicht mit derselben Bestimmtheit wie die Personennamen ist für die Bedeutung „Herr" des kanaanäischen *baʿal* entscheidend, daß in sehr alten ägyptischen Zeugnissen *bal* für sich allein ohne einen Zusatz als selbständiger Gottesname vorkommt[3]. Bei Fremden konnte eine Abkürzung des vollen Gottesnamens vorgenommen werden, ohne daß der Sinn der Abkürzung empfunden wurde[4]. Auch daß das

[1] Zu den Belegen Epigr., S. 246 noch Répert. 1236.

[2] In dem ständigen Epitheton der Göttin Tanit פן בעל und in neupunischen Inschriften in der Weiheformel לאדן לבעל, s. Adonis u. Esmun, S. 66, 3. 4. Daneben auch die einfache Weiheformel לבעל Répert. 1554, 2.

[3] S. oben S. 21, 1.

[4] Der *bal* der ägyptischen Zeugnisse hat allerdings einen ganz bestimmten Charakter, nämlich den eines Himmels- und Donnergottes, als ob der Baal überall ein bestimmter einzelner Gott wäre. Das kann aber darauf beruhen, daß die Baale der verschiedenen kanaanäischen Stämme einander im wesentlichen glichen. Indessen ist mir zweifelhaft, ob hier wirklich eine Charakterisierung des altkanaanäischen Baal vorliegt und nicht vielleicht eine Verwechselung oder eher Verschmelzung mit dem westsemitischen Gewittergott Hadad Vgl. die folgende Anmerkung.

Alte Testament den kanaanäischen Gott immer einfach den Baal (mit Artikel) nennt, ist im allgemeinen kein Zeichen für einfaches *baʿal* als seinen Namen; vielmehr ist bei den Israeliten appellativisch gebrauchtes *baʿal* zur Bezeichnung des Götzen geworden. Aber den Gott von Tyrus, dessen Kult Isebel in Ephraim einführte und Elia bekämpfte, nannten die Ephraimiten doch wohl einfach *baʿal* ohne Zusatz und ohne für diesen Gott einen anderen Namen anzuwenden; anderenfalls wäre zu erwarten, daß in den sehr eingehenden Nachrichten über seinen Kult auf ephraimitischem Boden der volle oder eigentliche Name des Gottes irgendwo erhalten wäre[1].

Die Bedeutung „Herr“ liegt gewiß auch vor in der Benennung eines Gottes bei den Westsemiten als „Himmelsbaal“. Dabei ist allerdings nach dem oben (I, S. 306 f.) zu ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ Bemerkten eher zu denken an den Gott, der im Himmel ist, als an den, der über den Himmel gebietet. Schwerlich aber hat man in diesem Namen das *baʿal* verstanden von dem Besitzer des Himmels, sondern sicher von dem Herrn, der im Himmel ist; denn für den Menschen, der die Gottheit benennt, ist nicht das von Interesse, daß sie im

[1] Daß *baʿal* für sich allein Name eines bestimmten Gottes ist, stände dann fest, wenn GRESSMANN („Baal und Hadad“, s. oben S. 21, 1) im Recht ist mit dem von ihm versuchten Nachweis, daß in den Amarna-Briefen *AN . IM* als Bezeichnung eines Gottes der Kanaanäer überall nicht zu lesen ist *hadad* (*addu*), wie man bisher meist angenommen hat, sondern *baʿalu*; denn der Name *An . Im* kommt hier als der eines kanaanäischen Gottes für sich allein vor (ed. Knudtz. 108, 9; 147, 14; 149, 7; 159, 7), ohne daß man, wie etwa bei den Fremden in Ägypten, daran denken könnte, daß aus Mißverständnis oder, wie bei den Personennamen, daß abkürzenderweise ein Bestandteil des vollen Namens herausgegriffen wäre. Ich muß aber gestehen, daß ich von der Richtigkeit der ständigen Lesung des *An . Im* der Amarna-Briefe als *baʿalu* noch nicht überzeugt bin. Ich weiß nicht, wie GRESSMANN die Aussage S. 204 begründen kann, daß „das schreckenerregende tierische Gebrüll“ für „den Baal des Alten Testaments“ bezeichnend ist und ihn als den Gewittergott charakterisiert, daß also der Baal tatsächlich mit Hadad der Bedeutung nach identisch wäre (vgl. Adonis u. Esmun, S. 25 f. 33). Vielmehr scheint mir, wo *AN . IM* als Gewittergott erscheint, damit auch hier Hadad gemeint zu sein. Wenn in Ägypten *bal* (ebenso wie *AN . IM* = *addu*) den Gewittergott bezeichnet, so kann dies darauf beruhen, daß auf Hadad (*addu*), der deutlich ein Gewittergott ist, der Name *baʿal* im Wert einer allgemeinen kanaanäischen Gottesbezeichnung übertragen wurde. Auf Grund einer Identifizierung von Hadad und Baal bei den Ägyptern kann dann das Zeichen für jenen gelegentlich auch für diesen angewandt worden sein. So läßt sich erklären, daß in Personennamen der Amarna-Briefe gelegentlich geschriebenes *baʿalu* und *AN . IM* miteinander zu wechseln scheinen (GRESSMANN S. 193) oder *AN . IM* gesetzt ist, wo man *baʿalu* erwarten sollte, z. B. *šipti AN . IM* (ed. Knudtz. 330, 3), anscheinend = punisch שפטבעל. Daraus geht noch nicht hervor, daß in den Amarna-Briefen *AN . IM* überall = *baʿalu* ist.

Himmel ihren Wohnsitz hat, sondern daß sie vom Himmel her über die Erde gebietet, also der himmlische Herr ist. Wir können den Namen „Himmelsbaal" nicht bis in sehr hohes Altertum hinauf verfolgen. Er findet sich zuerst in der Form בעלשמין auf aramäischem Boden in der Inschrift des Zakir von Hamat aus dem achten Jahrhundert[1], dann in der keilschriftlichen Umschreibung *baalsameme* für einen phönizischen Gott im siebenten Jahrhundert, nämlich in dem Vertrag Asarhaddons mit König Baal von Tyrus[2]. Weitere Verbreitung des Himmelsbaal ist erst für späte Zeiten nachweisbar und kann nur für relativ hohes Alter geltend gemacht werden. Abgesehen von den schon genannten Belegen kommt die Namensform בעלשמם vor einmal auf Cypern (Répert. 1519) in Erwähnung eines Priesters (כמר) des Gottes, einmal in dem phönizischen Umm-elʿawāmīd (CIS I, 7, 1), einmal in Karthago (Répert. 249, 1) und kontrahiert zu בעשמם in Sardinien (CIS I, 139, 1); die aramäische Form בעלשמן in Palmyra und kontrahiert zu בעשמין oder בעשמן bei den Nabatäern. Von den Aramäern her ist der Name in der Schreibung בעלסמן auch zu den Arabern der Safa gelangt (Littm., Inscr. 123. 125. S. 114)[3]. Für alle diese Bezeugungen läßt sich denken an einen einzigen Ausgangspunkt des Gottesnamens, sei es auf phönizischem, sei es auf aramäischem Boden.

Daß *baʿal* in dem Kompositum „Himmelsbaal" in der Tat die Bedeutung „Herr" hat, wird bestätigt durch die neuerdings in zwei Fällen bekannt gewordene ägyptische Erwähnung eines „Baal im Himmel". Beide Belege[4] sind aus der Zeit Ramses III (12. Jahrhundert). Die nähere Bezeichnung mit „im Himmel" entspricht jedenfalls irgendwelchen kanaanäischen Vorstellungen vom Baal[5] und läßt nicht neben „im Himmel" eine genitivische Bestimmung

[1] Pognon, Inscriptions Sémitiques de la Syrie etc., Paris 1907, S. 173 ff., Z. 3 ff.

[2] Winckler, Altorientalische Forschungen, II 1898, S. 12 f. 192.

[3] Aus späten Zeiten viele Belege für Baalšamim bei Syrern, Armeniern, Griechen und Lateinern; s. einige PRE[3], Bd. II, S. 331, 41 ff., mehr bei Cumont in Pauly-Wissowas Enzyklopädie, Bd. II. 1896, K. 2839 f. Diese Angaben wären sehr zu vermehren. Ich hebe nur noch hervor בעלשמן für Palmyra Répert. 2145, 1; 2162, 6; auf nabatäischem Gebiet (Salchad) Répert. 2051, 5, ferner Baalšamin unter palmyrenischen Gottheiten in Dura (s. o. S. 21, 2). [Safatenisch auch arabisiert בעלסמי, Amer. Journal of Archaeol. 1905, S. 408 — Littmann].

[4] Bei Gressmann a. a. O. [S. 21, 1], S. 198 f. no. 4. 5.

[5] Gressmann a. a. O., S. 205 ff. versucht, es aus den Amarna-Briefen nachzuweisen.

nach dem Ort als zu ergänzend hinzudenken, durch welche *bal* (*baʿal*) die Bedeutung „Besitzer“ erhalten könnte.

Für die Bedeutung „Herr“ ist ferner geltend zu machen der Gottesname *baʿal bĕrīt* „Bundesbaal“ Ju 8 33; 9 4 — wenn nämlich *baʿal* hier, was zweifelhaft erscheinen kann, ursprünglich ist[1]. Wie man auch den „Bundesbaal“ erklären möge — von einem Gott, zu welchem man in einem Bundesverhältnis steht, oder von einem Gott, unter dessen Schutze man Verträge schließt (Ζεὺς ὅρκιος), oder von dem Gott eines Städtebundes — in keinem Falle kann hier *baʿal* bedeuten „Besitzer“.

In einem anderen Falle scheint allerdings die Bedeutung „Besitzer“ nahezuliegen; aber die andere „Herr“ ist doch nicht ausgeschlossen: bei dem schon angeführten בעל בית als einem Epitheton zu dem Gottesnamen רכבאל in der Panammu-Inschrift Z. 22 kann an den Besitzer des Hauses gedacht werden; aber wenn — was doch naheliegend ist — mit בית der Tempel des Gottes gemeint ist, kann *baʿal* ebensogut den im Tempel verehrten „Herrn“ als solchen benennen. Das Wahrscheinlichste ist, daß hier wie im deutschen „Hausherr“ beide Bedeutungen zu kombinieren sind. Überhaupt ist sehr wohl möglich, daß *baʿal* neben seiner Bedeutung „Herr“ da, wo es nicht im Wert eines Eigennamens, sondern, wie in dem eben angeführten Fall, als Epitheton steht, gelegentlich so viel wie „Besitzer“ ausdrückt.

In vereinzelten Fällen scheint im Phönizischen ein zu der Gottesbenennung *baʿal* hinzugefügtes Wort eine Eigenschaftsbezeichnung durch einen Genitiv oder ein Adjektiv zu sein. Durch ein beigegebenes Adjektiv wäre jedenfalls die Bedeutung „Besitzer“ ausgeschlossen. Ganz sicher zu beurteilen ist aber von den hierher gehörenden Fällen keiner.

An erster Stelle kommt hier in Betracht der zuerst auf aramäischem Boden in der Inschrift des Königs Kalamu aus den Funden von Sendschirli[2] (Z. 16), später in zahllosen punischen Inschriften

[1] Ju 9 46 אֵל בְּרִית (LXX A usw. 9 46 Βάαλ). Über die Ursprünglichkeit läßt sich verschieden urteilen. NÖLDEKE (SBA 1882, S. 1176, 4) nimmt an, daß בעל Änderung sei, um den Kult als einen abgöttischen zu bezeichnen. Aber, abgesehen davon, daß בעל besser bezeugt ist als אֵל, würde ein Redaktor in 8 33 doch kaum seine abschätzige Bemerkung über den Baaldienst gemacht haben, wenn nicht schon er den Gottesnamen בעל ברית vorfand. Dem Schreiber von 9 46 𝔐 scheint bei der Verbindung von בית mit einem Gottesnamen der ihm geläufige Name בית־אל eingefallen zu sein.

[2] S. oben S. 11, 2.

belegte Gottesname בעל חמן, worin חמן ein von dem Nomen *ḥammāh* „Glut" gebildetes Adjektiv sein und den Baal etwa als Gott der Flamme oder Hitze, vielleicht als Sonnengott (vgl. Ps 19 7)[1] bezeichnen könnte. Ferner gehört hierher anscheinend der nur einmal in einer cyprischen Inschrift belegte Name בעל מרפא, etwa „heilender Baal" oder „Baal der Heilung"[2], und weiter möglicherweise der nur in griechischer und lateinischer Umschreibung erhaltene Gottesname Βαλμαρκως, Balmarcodes[3], anscheinend zu erklären בעל מרקד „tanzender Baal" oder „Baal des Tanzes". Hierher mag auch zu stellen sein der im Alten Testament genannte philistäische, ursprünglich aber gewiß kanaanäische Gott *baʿal zĕbūb*, nach traditioneller, aber recht unsicherer Auslegung „Fliegenbaal", dann jedenfalls „Herr der Fliegen", entweder der über sie gebietende oder eher: der irgendwie zu ihnen in Beziehung stehende „Herr"[4]. Endlich könnte hierher noch gehören der ebenfalls sehr unsichere nur einmal auf aramäischem Boden in der Inschrift des Kalamu (Z. 15) vorkommende Name בעל צמד, vielleicht „Baal des Gespanns"[5]. Vielleicht ist noch in diese Reihe zu stellen der mehrdeutige Ortsname *baʿal tāmār*

[1] Der babylonische Gott Nergal repräsentiert zugleich Sonne und Feuer, s. ZIMMERN, KAT [3], S. 412, 3. Vgl. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 38, 3; Artikel „Sonne" PRE [3], XVIII, 1906, S. 490, 33 ff. Aber das *ḥammān* in *baʿal ḥammān* könnte vielleicht ein Ortsname sein (vgl. meinen Artikel „Baal" S. 496, 3 ff.) oder *ḥammān* ursprünglich die Stele bezeichnen, für die es im Alten Testament gebraucht wird, so daß der Gott auch dann lokal bezeichnet wäre, nämlich als der in der Stele wohnende (vgl. EDUARD MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 295, 3) [s. Nachträge].

[2] Vgl. Adonis u. Esmun, S. 322.

[3] In einer Reihe von Inschriften aus Dēr-el-Ḳalʿa bei Beirut: Βαλμαρκώς J. H. MORDTMANN, Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts in Athen, Jahrg. X, 1885, S. 166 f. no. 2 = Wadd. 1855 = CIG 4536; Θεῷ Βαλμαρκῶδι Wadd. 1857; [κ]υρίῳ [γ]ε[γ]ναίῳ Βαλμαρκῶδι τῷ καὶ Μηγρίν MORDTMANN a. a. O., S. 168 f. no. 7; δευτεροστάτης θεοῦ Βαλμαρκώδου CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'archéologie orientale, Bd. I, Paris 1888, S. 103 no. 2; Jovi Balmarcodi: Wadd. 1856 = CIL III, 155; Gen. Do[m.] Balmarc[od . . .]: MORDTMANN a. a. O., S. 167 no. 3; Balmarc . . .: CLERMONT-GANNEAU a. a. O., S. 104 no. 4; dei Balmarcodis: JALABERT, Mélanges de la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph Beyrouth, Bd. I, 1906, S. 182; bei Bēt-Meri: I. O. M. quip(pe) Balmarcod(i): Ephem. II, S. 88; in Rom: I. O. M. Balmarcodi CIL VI, 403. In Wadd. 1855 legt das Epitheton κοίρανε κώμων die wohl zuerst von RENAN, Mission de Phénicie 1864, S. 355 f. vorgeschlagene Erklärung aus מרקד nahe. Ebenso CUMONT, Artikel Balmarcodes in Pauly-Wissowa RE, Bd. II, 1896.

[4] S. Artikel „Beelzebub" PRE [3], Bd. II, 1897, S. 514 ff.

[5] So EDUARD MEYER bei LITTMANN, SBA 1911, S. 985 („Schirmgott des Rossegespanns [am Kriegswagen des Königs"]). An eine lokale Näherbestimmung denkt hier wie ebenso für *ḥammān* LIDZBARSKI, Deutsche Literaturztg. 1912, K. 96.

Ju 20 33 [1]. Unmöglich ist es aber nicht, daß wir es in allen diesen Fällen nach der gewöhnlichen Gebrauchsweise von *baʿal* bei den Westsemiten zu tun haben mit Ortsnamen, die nur als solche nicht mehr zu ermitteln sind. Jedenfalls kann es sich in den angeführten Benennungen — mit Ausnahme von *baʿal zĕbūb* und בעל צמר — um jüngere Bildungen handeln, die für alte Anwendungsweise und Bedeutung von *baʿal* nicht ausschlaggebend wären.

Als ein einem Gottesnamen vorangestelltes Epitheton im Wert eines Titels mit der Bedeutung „Herr“ kommt *baʿal* kaum vor. Möglicherweise ist allerdings in dem phönizischen Gott *baal-ṣapunu*, den der Vertrag zwischen Asarhaddon und dem König Baal von Tyrus nennt, das *baʿal* zu verstehen als ein Epitheton, das dem öfters bezeugten Eigennamen eines Gottes צפן vorangestellt wäre in der Art wie אדן vor Gottesnamen als Titel steht. Das *ṣapunu* hinter *baʿal* kann aber vielleicht örtlich zu verstehen sein: „Baal des Nordens“ [2]. Der selbständige Gottesname צפן müßte dann wohl aus dieser lokalen Bestimmung entstanden sein. In dem alttestamentlichen Ortsnamen Baal-Gad ferner (Jos 11 17 und sonst) ist *gad* möglicherweise Gottesname und *baʿal* dann Epitheton; eher freilich ist an einen Ortsnamen Gad zu denken, worauf zurückzukommen sein wird (V Kap., II).

5. Bedeutungsentwicklung von *baʿal*

Nach allen Beobachtungen liegt es anscheinend so, daß *baʿal* in dem uns vorliegenden Sprachgebrauch bei den Kanaanäern und Aramäern und wohl auch bei den Südarabern zunächst Bezeichnung des Gottes einer bestimmten Lokalität, in der Regel einer Stadt, ist und erst in jüngerem Gebrauch vielleicht ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit einer Örtlichkeit im Wert eines selbständigen Namens vorkommt. Wenn aber wirklich, wie wir vermuteten, diese

[1] Ort in der Nähe von Gibea. *tāmār* ist schwerlich der ursprüngliche Ortsname (vgl. תמר III Rg 9 18 Kĕtīb), der doch wohl von einer Palme den Namen hätte, auch kaum Bezeichnung der Palme als des Baumes des Gottes, da in der Nähe von Gibea Palmen nicht wachsen. Ebensowenig ist wahrscheinlich, daß der Gottesname von einem anderen Orte hierher übertragen wurde. Für die Bedeutung könnte der Gott Δημαροῦς bei Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 568, 16. 22; 569, 24) nichts helfen, wenn er damit zusammenhängen sollte, was lautlich sehr wenig wahrscheinlich ist.

[2] Nach nicht zweifelloser Lesung punisch בעל צפן CIS I, 165, 1; vgl. Ex 14 2. 9; Nu 33 7.

Gottesbenennung ursemitisch ist, also in Zeiten vor dem Seßhaftwerden der semitischen Völker zurückreicht, so wird sie ursprünglich Bezeichnung des Gottes eines Stammes und seines lokalen Mittelpunktes gewesen sein, was sich vielleicht im Südarabischen noch erhalten hat. Nach Auflösung der Stammesunterschiede wäre dann die Bezeichnung eines bestimmten Gottes als *baʿal* dem Patron einer Stadt zuteil geworden, zum Teil auch ohne daß diese jemals der Mittelpunkt eines besonderen Stammes gewesen wäre. Zuletzt mag der Baal in einzelnen Ortschaften ein Epitheton erhalten haben, das ihn nach seinen besonderen Eigenschaften charakterisierte. Niemals aber erscheint bei den Westsemiten und ebensowenig bei den Südarabern *baʿal* für sich allein als Name eines Gottes neben anderen Göttern, wie das doch für *ēl* bei den späteren Aramäern und auch für *bēl* bei den Babyloniern in der Anwendung auf Marduk der Fall ist. In dem vermuteten ursprünglichen Verhältnis zum Stamme, von dem an späterer Stelle zu reden ist (II Abt., II Kap., I), wäre der Gott mit *baʿal* bezeichnet worden als Herr für den Stamm. Eigentlicher Eigenname ist das westsemitische und südarabische *baʿal* im Grunde niemals geworden; nur wird es in dem appellativen Sinne „Herr" — deutlich wenigstens in den phönizischen Personennamen — im Wert eines Eigennamens gebraucht[1].

Trotzdem ist diese Gottesbenennung im Westsemitischen schon in einem Punkte eigennamartiger als *ēl*, insofern sie nämlich mit vielleicht einer Ausnahme, die aber eigentlich keine Ausnahme ist, nicht im Plural gebraucht wird. Der Plural *bĕʿālīm* im Alten Testament wird von israelitischen Autoren gebildet sein, ebenso wie der alttestamentliche Plural *ʿaštārōt* „die Astarten" von dem phönizisch nur als Eigenname im Singular vorkommenden עשתרת, um die verschiedenen lokalen

[1] Tiele (Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid, Bd. I, Amsterdam 1893, S. 244 ff.) hat, anscheinend unabhängig von Stade und seinen Nachfolgern, die besonders von Movers vertretene Auffassung von *baʿal* als dem Eigennamen eines bestimmten einzelnen Gottes bekämpft, und zwar, anders als jene, mit Auffassung des Namens als einer ehrenden Benennung „Herr". Ich stimme ihm auch darin zu, daß es bestimmte Götter waren, denen im Unterschied von anderen diese Benennung beigelegt wurde. Ich kann ihm aber nicht folgen in der Auffassung des Namens als eines ehrenden Titels wie *ādōn*. Das ist er höchstens später ganz vereinzelt geworden. Vielmehr bezeichnet *baʿal* immer den Gott selbst oder bestimmte Götter — wenn man so sagen darf, ihre Person — als den Herrn, ursprünglich mit Bezug auf ihre Stellung zu einem Gemeinschaftskreise.

Formen der einzelnen Gottheit zusammenzufassen[1]. Nur in einer sehr verstümmelten cyprischen Inschrift, die von den Ausgaben für den Gottesdienst eines Tempels handelt, CIS I, 86 B, 4, liegt es nahe, בעל ימם, wenn wirklich so zu lesen ist, pluralisch aufzufassen: „Herren (בְּעָלֵי) der Tage“. Aber hierin wäre *baʿal* nicht an und für sich Gottesbenennung, sondern indifferentes Appellativum „Herr“ (wie ebenso wohl in aramäischem בעל בית, s. oben S. 38) und wird Gottesbenennung erst durch die Zusammenstellung mit ימם, nicht eigentlich „numina diurna“, sondern „Tagesherren“, nämlich göttliche[2].

Anders liegt es im Südarabischen, wo vereinzelt der Dual und Plural von *baʿal* als Gottesbenennung vorkommen. Mir sind nur drei Fälle bekannt, wo mit dem Dual zwei zugleich nach ihrem Eigennamen bezeichnete Baale eines bestimmten Ortes genannt werden[3]. Gewöhnlich ist ebenso wie im Westsemitischen nur von einem Baal eines Kultusortes die Rede. Wo der Dual steht, handelt es sich selbstverständlich um ein Appellativum. Der Plural אבעל *abʿāl* kommt, soviel ich sehe, nur vor in der oben (S. 32 f.) angeführten Verbindung mit dem Genitiv בירתמן „die Baale ihrer Häuser“. Gemeint sind die Schutzgötter von Kastellen, also Partikulargötter. Hier ist das Wort ganz allgemeine Bezeichnung eines göttlichen Wesens in seinem schützenden Verhältnis zu einer Lokalität. Bei den beiden Baalen

---

[1] Analog würde es wohl liegen mit dem im Ägyptischen noch nicht sicher nachgewiesenen Plural *balim*. Eine oder zwei Stellen, die dafür in Betracht kommen, s. bei GRESSMANN a. a. O. [S. 21, 1], S. 198.

[2] Hi 31 39 bezeichnet *bĕʿālehā* gewiß nicht, wie MOWINCKEL (Psalmenstudien II, Kristiania 1922, S. 95) annimmt, „die Schutzgeister und -götter“ des Feldes (der *ădāmāh* des Hiob). Das ihnen dargebrachte Opfer könnte kaum mit *kesep* „Silber“ in dem übertragenen Sinne von „Bezahlung“, d. h. „Ersatz, Genugtuung“ bezeichnet und unmöglich das Unterlassen des Opfers als ein Ausblasen der Seele der Schutzgötter bezeichnet werden. Überhaupt halte ich es nach dem vorliegenden Sprachgebrauch für unmöglich, daß auf kanaanäischem Boden *baʿal* für den Schutzgott eines einzelnen Feldes gebraucht wurde. Vielmehr ist mit *bĕʿālehā*, wie die meisten Exegeten annehmen, der frühere menschliche Besitzer des Feldes gemeint (Plural wie Jes 1 3), dem Hiob den Acker korrekt mit Silber abgekauft hatte (nach EWALD untergebene „kleinere Besitzer“). Überdies ist sehr unwahrscheinlich, daß der Dichter den Hiob sich des Opfers für die Baale berühmen ließ (vgl. 31 26 f.).

[3] CIS IV, 41, 3 „*šarḳān* und *d̲āt ḥimjam*, die beiden Herren (בעלי) des Tempels Raidān“; 155, 5 steht „die beiden Herren (בעלי) von Awam“ ebenfalls als Apposition zu zwei voranstehenden Gottesnamen, nämlich אלמקה und הור בעלם; ebenso mit Bezug auf dieselben Gottesnamen 581, 4 f. „die beiden Herren (בעלי) von Ḥirwān“. Vielleicht aber sind אלמקה und הור בעלם nur verschiedene Namen für denselben Gott (s. CIS zu 398, 19 und 409, 3).

eines bestimmten Kultusortes handelt es sich wahrscheinlich um die Kombination der Kulte zweier ursprünglich geschiedener Stämme oder Geschlechter. Die Vorstellung des Schutzgottes einer bestimmten Örtlichkeit, d. h. eines Gottes, der sie als ihr Herr beschirmt, liegt hier überall vor, nur mit verschiedener Ausdehnung seines Gebiets.

Es scheint demnach, daß *baʿal* allerdings für den Gott eines bestimmten Bezirks, wo dieser einen einzigen Gott zu seinem Beschützer hatte, aber immer nur für einen solchen Gott, im Wert eines Eigennamens gebraucht wurde[1]. Erst als die Götter der einzelnen Stämme, die alle *baʿal* genannt wurden, nebeneinander traten und miteinander verglichen wurden, hätte man sie — so wäre die Entwicklung zu denken — nach ihren verschiedenen Gebieten mit einem darauf verweisenden Genitiv bezeichnet, eine Benennungsweise, die von den Stämmen nachmals überging auf die einzelnen Städte. Wo der Baal eines Stammes oder einer Stadt einen eigentlichen Eigennamen hatte, wurde die Bezeichnung als *baʿal* in Verbindung mit dem Stammes- oder Ortsnamen als Epitheton daneben gesetzt, so in „Melḳart, Baal von Tyros"; in anderen Fällen wurde ohne Nennung eines Eigennamens „Baal von Sidon" usw. im Wert eines Eigennamens gebraucht. Dabei ist mit der Hinzufügung des Ortsnamens wohl nicht gemeint das Herrsein über den Ort: „Herr über Tyros", „Herr über Sidon" usw., sondern eher oder doch zunächst „der Herr, der zu Tyros, zu Sidon seinen Sitz hat und dort verehrt wird" — beides läßt sich zuletzt nicht wohl trennen. Es wird aber gesagt, ohne Anwendung eines Wortes für „Herr", רשף מכל, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, d. i. „Rešeph von Amyklai", רש]ף אליית „Rešeph von Helos", עשתרת ארך (CIS I, 140) „Astarte von Eryx" und עשתרת פף (Répert. 921) „Astarte von Paphos"[2]. Baalšamim bedeutet nach dem oben (S. 36 ff.) Ausgeführten doch wohl ‚der Herr, der im Himmel ist". Mit dem Namen Baalšamim konnte man, wenn man ihn so verstand, den Gott des Stammes oder — da der Name bis in die Zeit der einzelnen Stämme schwerlich hinaufreicht — den der Stadt bezeichnen als im Himmel wohnend.

Wie sich der babylonische Gebrauch von *bēl* als eines Gottesepithetons verhält zu dem *baʿal* der Westsemiten und Südaraber, wird

[1] Dieser Gebrauch wäre also ebenso zu beurteilen wie nach unserer Auffassung S. 15 das *ēl* der Personennamen.

[2] Hierher gehört vielleicht auch der Gottesname *ʿaštĕrot ḳarnajim* Ge 14 5 in der Bedeutung „Astarte von (dem Orte) Ḳarnajim", s. ZDMG 57, 1903, S. 825.

an späterer Stelle zu besprechen sein (II Abt., II Kap., III. IV). Hier kam es nur an auf zwei Punkte, die davon unabhängig sind, nämlich zu zeigen einmal, daß *baʿal, bēl* wahrscheinlich eine ursemitische Gottesbenennung und dann, daß ihr die Bedeutung „Herr“ zuzusprechen ist. Diese Bedeutung ist auf babylonischem Boden zweifellos, für die Westsemiten wird sie bestritten. Deshalb hatten wir uns hier im wesentlichen auf die Form *baʿal* zu beschränken.

II. *malik, malk*

Weit verbreitet und deshalb zweifellos aus hohem Altertum stammend ist sowohl bei den Westsemiten als bei den Südarabern die Gottesbenennung *mlk*, die in dem uns vorliegenden Sprachgebrauch nach der Bedeutung des Wortes in der Profansprache den Gott bezeichnet als den König. Auch bei den übrigen Verzweigungen der Semiten finden sich wenigstens einzelne Bezeugungen oder Spuren einer Gottesbenennung *mlk*, überall aber, ohne daß ein Zusammenhang der so bezeichneten Gottheiten erkennbar wäre.

Bei den Kanaanäern ist aus alten Umschreibungen für diesen Namen nachzuweisen die Aussprache *malk* oder *melk, milk*. In dem Kompositum מלקרת, Μελκάρθος, d. i. מלך־קרת „König der Stadt“, ist der Name zum Eigennamen des Hauptgottes von Tyrus geworden. Sonst ist er niemals für sich allein als Gottesname und mit wenigen Ausnahmen, über die sogleich, nur erhalten in zahlreichen komponierten Personennamen seit der Amarna-Zeit. Der älteste Beleg in Buchstabenschrift ist der Name מלכתן (für מלכיתן) „Malk hat gegeben“ in einer anscheinend dem zehnten Jahrhundert angehörenden Inschrift aus Nora auf Sardinien (CIS I, 144, 5 f.)[1]. Später *mlk* vorwiegend in punischen Personennamen. In den meisten Personennamen wird es wie ein Eigenname behandelt, kann aber selbstverständlich überall ein für den Gottesnamen eintretendes Epitheton sein. Als eigentliches Epitheton ist es mit Sicherheit nur vereinzelt zu erkennen, nämlich in *ili-milku* und *milki-ilu* der Amarna-Briefe „El ist König“, nicht „Milk ist Gott“, da in kanaanäischen Personennamen, soviel ich sehe, *ēl* sonst niemals prädikativ gebraucht wird. Ebenso kann der Personenname בעלמלך nur bedeuten „Baal ist König“, nicht „Malk ist *baʿal*“, da *baʿal* nicht prädikativ vor-

[1] Zur Datierung s. Dussaud, Syria, 1924, S. 150; H. Bauer, OLZ 1925, K. 138.

kommt[1]. Daß in phönizischen Personennamen *mlk* Verbum wäre, was — wie wir sogleich sehen werden — auf anderem Boden vorkommt, läßt sich in keinem Falle ersehen. In den phönizischen und punischen Personennamen ist es vielleicht in den meisten Fällen oder auch überall Abkürzung für *melḳart*. Außerhalb der Zeugnisse in semitischer Schrift ist mir der Gottesname nur einmal bekannt: in einem Epitaph aus Sidon lautet der Name des angeredeten Verstorbenen Ἀβεδμέλεχε „Diener des Melek“[2]; darin ist μελεχ gewiß das Epitheton irgendeines Gottes.

Neben dem Namen *melḳart* kommt *mlk* direkt als Gottesname auf kanaanäischem Boden in einzelnen komponierten Gottesnamen vor: מלכבעל auf Malta, in Karthago und auf Sardinien (CIS I, 123a, 1f.; 147, 1f.; 194, 1; 380, 1; Euting, Punische Steine[3] 9); מלכאסר „Malk-Osir“ auf Malta (CIS 123b, 1 f.). Beide Namen nur in Verbindung mit נצרב als technischer Ausdruck für eine Kultstele: נצרב מלכבעל und נצרב מלכאסר „Säule des Malk-Baal, des Malk-Osir“. Die Verbindung der beiden Gottesnamen scheint als Identifizierung zu verstehen zu

[1] In allen anderen Fällen kann in den kanaan. Personennamen *mlk* den Wert eines Eigennamens haben: *abimilki* „(mein) Vater [Gott] ist König“ oder „Milk ist (mein) Vater“ [s. Nachträge]; in dem Namen *abdimilki* ist *milk* sicher Eigenname. In den phön. bzw. pun. Personennamen hat *mlk* fast überall deutlich den Wert eines Eigennamens: מלכחלץ „Malk rettet“, מלכחרם „M. ist heilig (?)“ (Ephem. I, S. 164), מלכירעזר „M. wird helfen“ (Ephem. I, S. 14 f.), מלכיתן und יתנמלך „M. gibt“, מלכפלס (Ephem. I, S. 164) „M. ebnet (?)“, מלכרם „M. ist erhaben“, אדרמלך „herrlich ist M.“, אהלמלך „Zeltgenosse (?) des M.“ oder „Zeltgenosse ist M.“, אחתמלך „Schwester des M.“, אמתמלך „Magd des M.“ (CIS I, 1371, 1), בנמלך „Sohn des M.“, גרמלך „Schützling des M.“, חמלך „Bruder des M.“, חנמלך „gnädig ist M.“ (daneben pun. חנאמלך CIS I, 1102, 3), ידעמלך „M. kennt“, יחומלך „M. lebt (oder: belebt)“, מקנמלך „Besitz des M.“, עבדמלך und בדמלך „Knecht des M.“, עזמלך „M. ist stark“, רעמלך (CIS I, 1199, 1 f.; 1525, 3 = רעי מ׳ Ephem. I, S. 37) „Freund des M.“. Auch ארמלך (CIS I, 1, 1, wenn die Lesung sicher ist), bedeutet wohl eher „Licht ist M.“ (vgl. alttestamentliches *ūri'ēl, ūrijjāh,* assyr. *uru-milki, milk-uru* und *milki-uri* KAT[3], S. 470 f.), als daß אר ein unbekannter Gottesname wäre („אר ist König“). Nur für צדקמלך bleibt die Wahl zwischen „M. ist gerecht“ und „Ṣadiḳ (Gott, s. unten II Abt., IV Kap., II) ist König“. Mit diesem Namen ist identisch der Ge 14 18 als ein altkanaanäischer gebrauchte *malkīṣedeḳ*.

Anders liegt es mit manchen in assyrischen Inschriften vorkommenden Personennamen, die *milk, milki* enthalten (KAT[3], S. 470 f.) und vielleicht alle entweder westsemitischer Herkunft oder doch westsemitischen Namen nachgebildet sind. Hier ist *milki* in verschiedenen Fällen deutlich nicht Name, sondern Epitheton, und zwar vorzugsweise in solchen Namen, die auf assyrischem Boden entstanden zu denken sind, wie z. B. deutlich *milki-aššur* „Asur ist König“.

[2] S. Cumont, Études syriennes, 1917, S. 343 f.

[3] Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St. Pétersbourg, VII Série, Bd. XVII, 1872 (1871), S. 26.

sein[1]. Einem Gottesnamen wie ein Epitheton vorangestellt ist מלך ferner in מלך חטר מיסכר, *malk ḥaṭor-mīskar* einer neupunischen Inschrift (Répert. 2221, 5). Anders zu beurteilen ist der Gottesname מלכעשתרת „Malk-Astart" auf phönizischem Boden und in Karthago (CIS I, 8, 1; 250, 5; Epigr. S. 419, e, 2f.), nämlich doch wohl als ein genitivisches Verhältnis „Malk der Astarte", es müßte denn eine Kontraktion vorliegen für מלכת־ע'[2]. Als Gottesname oder als menschlicher Personenname מלכעשתרת noch auf einer Urne der Nekropole von Ard el-Cheraïb in Karthago[3]. Als Personenname könnte es, wenn es nicht Verkürzung ist aus מלכתעשתרת „Königin ist Astarte", wohl nur Hypokoristikon sein mit ausgelassenem Prädikat.

Ob das alttestamentliche *molek* für einen bestimmten Götzen (irgendwie eine ursprüngliche oder absichtlich verderbte Nebenform für *melek*, *malk*) anzusehen ist als kanaanäischer oder als althebräischer Gottesname, wird besser bei den alttestamentlichen Gottesnamen zu besprechen sein (s. unten IV Kap.).

Bei den Ammonitern war die Form *milkom* nach alttestamentlichem Zeugnis (III Rg 11 5 usw., Luc Μελχομ) gebräuchlich im Wert des Eigennamens ihres Hauptgottes. Diese Form ist gewiß nicht ein Kompositum, sondern das einfache *mlk* mit Nominalendung. Als Gottheitsprädikat oder auch als von der Gottheit gebrauchtes Verbum erscheint *mlk* in dem moabitischen Personennamen כמשמלך „Kemosch ist König" (Mescha-Inschrift Z. 1) [s. Nachträge]. Das Verbum scheint vorzuliegen in dem keilschriftlich erhaltenen edomitischen Personennamen *ḳauš-malaka* und dem damit wohl identischen Κοσμάλαχος in einer Inschrift aus Memphis[4].

Nicht sicher ist zu beurteilen das Prädikat, ob Nomen oder Verbum, in dem Personennamen אסרמלך „Osir ist König" in einer aramäischen Inschrift aus Ägypten (CIS II, 155 B, 4)[5].

[1] Zu neupunischem מלך אדם s. meinen Artikel „Moloch", S. 281 (60) f. und LIDZBARSKI, Ephem. I, S. 41 f.

[2] Zu den komponierten Gottesnamen s. Adonis und Esmun, S. 259 ff.

[3] למלכעשתרת, s. (A. MERLIN und) L. DRAPPIER, La nécropole punique d'Ard el-Keraïb à Carthage, Notes et documents publiés par la direction des antiquités et arts (Gouvernement Tunisien), III, Paris 1909, S. 35 no. 26.

[4] KAT [3], S. 471. Ebenso ist wahrscheinlich zu beurteilen ελμαλαχος (אלמלך) unter den von NÖLDEKE (MBA 1880, S. 762) besprochenen nordarabischen Namen, ebenso ferner אלמלך, *ilu-mala*[*ku*] in einer assyrisch-aramäischen Bilinguis aus Kujundschik (CIS II, 28).

[5] Ganz entzieht sich der Beurteilung, ob *mlk* Nomen oder Verbum ist, der Name *'imrk* (*'imlk*) in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven aus der 18. Dynastie, s. ZIMMERN, KAT [3], S. 470, 2.

In Palmyra ist *mlk* entweder als Gottesprädikat oder als Verbum enthalten in dem Personennamen מלכאל „König ist El“ [1]. Schwerlich dagegen ist der Name *mlk* „König“ mit anderer Aussprache enthalten im Wert eines Epithetons in dem palmyrenischen Gottesnamen מלכבל, Μαλαχβῆλος, worin מלך keinenfalls Verbum sein kann; eher aber als nach *malk* ist wegen des α der zweiten Silbe der Name zu deuten nach dem arabischen مَلَكٌ „Bote“, hier dann in dem Sinne des hebräischen מלאך „Engel“ [2] (vgl. etwa den punischen Personennamen בעלמלאך CIS I, 1373, 4 und wohl auch 182, 2 f.) [3]. Der mit verschiedenen Parhedren in römischer Zeit weit verbreitete Μαλαχβῆλος möchte gemeint sein in der Weihung *Iovi Malec Iabrudi* in einem Heiligtum auf dem Janiculus [4], wenn die Lesung Malec richtig ist. Der Gott ist hier genannt, wohl zur Unterscheidung von dem palmyrenischen, nach dem Orte Jabruda zwischen Palmyra und Damaskus [5], wie an verschiedenen Kultstätten des Janiculus auch sonst syrische Gottheiten bezeugt sind. Die Vokalisation Malec scheint nach Palmyra zu verweisen und den so gesprochenen Namen von der Zusammenstellung mit phönizischem *malk* auszuschließen. Es wird sich um eine Abkürzung von Μαλαχβῆλος handeln.

Als Epitheton für den Gott Asur kommt מלכא vor in den aramäischen Inschriften aus Assur, die der Partherzeit angehören, soweit sie datiert sind, dem dritten Jahrhundert unserer Ära [6]. Dieses מלכא ist nach dem daneben vorkommenden Epitheton מרתה, מרתן für eine Göttin (s. unten V) eher altaramäisch als dem sogleich zu besprechenden babylonischen *malik* nachgebildet.

---

[1] Ob das als palmyrenischer und nabatäischer Personenname häufig vorkommende מלכו und ob Μάλχος, Μάλιχος als nabatäischer Personenname (Μάλχος auch für Phönizier) Hypokoristikon ist eines mit *mlk* als einem Gottesnamen zusammengesetzten Namens, ist sehr zweifelhaft, s. meinen Artikel „Moloch“, S. 286 f.

[2] Als = מלאך בל erklärt den Namen Lidzbarski, Ephem. I, S. 256 f.

[3] „Engel“ auch sonst im späten Heidentum, s. Rohde, Psyche [3], 1903, Bd. II, S. 388, Anm. oben (7. 8 1921 ebenda); ob überall aus dem Judentum entlehnt und nicht vielleicht aus selbständiger syrischer Theologie?

[4] S. Gauckler, Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des dieux syriens, au janicule, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions 1907, S. 146 ff.; Zweifel an der Richtigkeit der Lesung bei Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, Bd. VIII, Paris 1907, S. 52 f., der Bedenken hatte gegen die Verbindung von מלך mit einem Ortsnamen, wie sie nur für *baʿal* nachzuweisen ist.

[5] Zu dem Ortsnamen s. Honigmann, Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum, Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins, 47, 1924, S. 2.

[6] S. P. Jensen, Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellschaft No. 60 (Juli 1920), S. 16. 29.

Unter den Südsemiten kommt bei den Katabanen *mlkn* als selbständiger Gottesname vor[1]. Häufiger ist *mlk* im Wert eines Gottesnamens vertreten in südarabischen Personennamen, wohl auszusprechen nach nordarabischem *malik*. Um Entlehnung wird es sich kaum handeln, denn der Name יכרבמלך (CIS IV, 375, 1; 390, 2; mehrfach in den Inschriften HALÉVYS[2]) hat Analoga in den spezifisch südarabischen Namen כרבאל (CIS 1, 5 und oft) und אלכרב (290, 7 und sonst), worin אל nur Gottesname sein kann. Dazu ferner יקהמלך CIS 80, 13; ישהמלך ZDMG 19, 207 zu Z. 13); ידמרמלך Personenname Hal. 160, 2 f. und 161, 2 f., dagegen Hal. 150, 10 (vgl. 144, 4 f.) unter Gottesnamen, wahrscheinlich Name eines deifizierten Königs (zur Namensbildung vgl. etwa alttestamentliches זִמְרִי und den Personennamen בעלזמר auf einem Ostrakon aus Samaria[3]. Hierher gehört wohl auch אב[מ]לך (CIS 85, 1) „Vater ist Malik“[4] nach Analogie zahlreicher semitischer Personennamen, die aus אב und einem Gottesnamen bestehen. Wahrscheinlich ist *mlk*, das in den Personennamen nicht notwendig überall Gottesname sein muß, es doch auch in עבדמלך (CIS 394, 5) „Knecht des Malik“ (vgl. unten II Abt., VI Kap., I, 3)[5]. Hierher scheint auch zu gehören der in dem „Buch der Himjariten“ mehrmals vorkommende Frauenname ثمكلم, wenn er gelesen werden darf „Thummalikī“ mit Assimilation aus „Thūn-malikī“, d. i. „Tun (Gott) ist mein König“[6].

Bei den Nordarabern, deren Literatur *al-malik*, wenn auch nicht häufig, als Gottesepitheton gebraucht[7], wird in dem Personennamen عبد الملك der Gottesname zu erkennen sein[8], ob aber als aus vor-

---

[1] Nachgewiesen von D. NIELSEN, Neue katabanische Inschriften, MVAG 11, 1906, Heft 4, S. 10; vgl. desselben, „Der dreieinige Gott“, 1922, S. 234.

[2] Vgl. den späten, vielleicht in monotheistischem Sinne gemeinten Namen eines himjarischen Königs in Glas. 389 aus dem Jahre 378 n. Chr. „Melikīkarib“ (מלככרב Glas., Dammbr., S. 83).

[3] Harvard Excavations at Samaria, 1924, Bd. I,, S. 233 no. 12.

[4] Da es hier Frauenname ist, kaum „Vater des Malik“ (eine Bedeutung, die an und für sich nicht unmöglich wäre, s. unten II Abt., III Kap., I), obgleich Anwendung eines Männernamens für eine Frau nicht undenkbar ist. Vgl. meinen Artikel „Moloch“, S. 285, 32 ff., dazu noch אבבעל als punischen Frauennamen.

[5] Weitere südarabische Personennamen mit מלך s. CIS IV zu 394, 5.

[6] So MOBERG, The Book of the Himyarites, Lund 1924 (Acta reg. societatis humaniorum litterarum Lundensis VII), S. XCVI.

[7] S. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2], S. 145.

[8] Von WELLHAUSEN a. a. O., S. 3 genannt unter „theophoren Namen“.

islamischer Zeit stammend, läßt sich fragen. Das המלך, womit einige unter den thamudenischen Inschriften beginnen, darf vielleicht mit LITTMANN [1] nach deutlicheren analogen Anfängen in diesen Inschriften verstanden werden als der Gottesname mit vokativischem ה. Die safatenischen Inschriften enthalten den Personennamen מלכאל (Littm., Inscr., S. 123) „König ist El".

In der allgemeinen Benennung Gottes bei den äthiopischen Christen mit der Pluralform *amlāk* darf die Nachwirkung einer alten vorchristlichen Gottesbenennung vermutet werden [2].

Im Babylonischen kommt fast nur in Personennamen *malik* als Gottesname vor [3]. Jedenfalls hat der damit bezeichnete Gott eine hervortretende Bedeutung nicht besessen. Daß sein Name zusammenzustellen ist mit dem westsemitischen und südarabischen Gottesnamen *mlk*, ist bezweifelt worden. Es fragt sich nämlich, was er bedeutet. Den Sinn von „König" hat er nicht, da im Babylonisch-Assyrischen dafür *šarru* (= hebr. שַׂר) gebraucht wird. Dagegen bezeichnet *maliku* als Amts- oder Würdebezeichnung den Fürsten, könnte aber als Gottesname auch den Sinn von „Berater" (= *mālik*) haben [4]. Wie mir scheint, schließt keine von diesen Bedeutungen den Zusammenhang mit dem west- und südsemitischen *mlk* „König" aus. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, daß der Gottesname mit dieser Bedeutung in selbständiger Bildung bei den Westsemiten und ebenso bei den Südsemiten aufgekommen ist als Nachbildung des Königstitels für die Regenten einzelner Reiche; vielmehr möchte er zurückgehen in ältere Zeiten, als es ein Königtum noch nicht gab, und bezeichnete ursprünglich den Führer eines Stammes [5]. Das Wort kann ihn charakterisiert haben als „herrschenden" (besitzenden)

[1] Tham., S. 77.

[2] Vgl. NÖLDEKE, ZDMG 42, 1888, S. 476 f. Für Alter der äthiopischen Pluralform entscheidet besonders, daß davon ein sekundärer Plural *amālekt* „Götter" gebildet wird.

[3] Soviel ich sehe, kommt in babylonisch-assyrischen Personennamen *malik* nur als Gottesepitheton, nicht als Gottesname vor, in diesem Wert aber nicht selten, so altbabylonisch *bēl*[lies *ellil*]*-malik*, *nabium-malik* usw. (Ranke, Names, S. 239). Der altbabylonische Name *jamlik-ilu* (Ranke S. 114) ist der Form nach von den Westsemiten entlehnt, also zu verstehen „Ilu ist König". [S. Nachträge.]

[4] Für die Bedeutung „Berater" ZIMMERN, KAT [3], S. 469; vgl. dazu meinen Artikel „Moloch" S. 274, 23 ff.

[5] Nach J. L. BURCKHARD (Burckhardt), Reisen in Nubien und Arabien (aus dem Englischen), 1820, S. 63 tragen alle kleinen Häupter der arabischen Stämme in Berbe den Titel *mek*, eine Abkürzung aus *malik*.

oder aber als „beratenden“. Entweder auf west- und südsemitischem oder aber auf babylonischem Boden wird die Bedeutung des Wortes eine Wandlung erfahren haben. Wo die ursprüngliche zu suchen ist, sei auf spätere Erwägung verschoben (s. unten II Abt., VII Kap., I); von vornherein aber darf es als das Wahrscheinliche angesehen werden, daß die so weit verbreitete Gottesbenennung *malik, malk* überall auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückgeht[1].

Dem Gottesnamen מלך entsprechend kommt bei den Phöniziern מלכת in Personennamen als Benennung einer Göttin vor, so in עבדמלכת „Diener der Milkat“, in dem Frauennamen נעמלכת = נעמ־מלכת ‚gnädig ist Milkat“ und in dem punischen חמלכת, Himilco „Bruder der Milkat“, anscheinend einmal auch als Epitheton zu dem Namen einer Göttin in Karthago (רבת חות אלת מלכת Répert. 18, 1). Ob mit dem phönizischen Namen der babylonische *malkat* oder *malikat* identisch ist, der als Benennung der Istar vorkommt, wird zu beantworten sein je nach der Beurteilung des Verhältnisses von babylonischem *malik* zu west- und südsemitischem *mlk*[2]. Istar als Göttin des Venusgestirns ist zu erkennen in der alttestamentlichen *mĕleket ha-šāmajim* (statt *malkat ha-š.*, LXX βασιλίσσα τ. οὐ.), der „Himmelskönigin“, deren Kult in der letzten Zeit des Reiches Juda blühte (Jer 44 17 usw.). Den Namen *mlkt* führte sie hier vielleicht als Wiedergabe jenes babylonischen Epithetons (Istar heißt freilich nicht *malkat šamē*, sondern *šarrat šamē*[3]), vielleicht aber zugleich in Kombination mit altgewohntem phönizischen Gottheitsepitheton.

Einen bestimmten altsemitischen Gott *malik, malk* und eine Göttin *malikat, milkat* hat es gewiß ebensowenig gegeben wie bestimmte einzelne altsemitische Gottheiten *baʿal, baʿalat* oder *bēl, bēlit*. Diese Namen sind von Hause aus Epitheta, vielleicht *malik*, ebenso wie wahrscheinlich *baʿal*, ursprünglich Epitheton des Stammesgottes.

---

[1] Wenn nicht der babylonische Gottesname *malik*, so entspricht doch zweifellos *milk* in dem altbabylonischen Personennamen *milku-ma-il* „Milk ist Gott“ (THUREAU-DANGIN, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne, Paris 1910, no. 73, 33) dem westsemitischen Gottesnamen. Ob aber dies *milku* „ein babylonischer Gottesname“ ist (so JENSEN, Deutsche Litztg. 1913, S. 542), läßt sich vielleicht trotz des Alters jenes Personennamens bezweifeln, da sonst babylonisch, auch von dem Gottesnamen abgesehen, nur die Form *malik* als Personenbezeichnung gebräuchlich ist (*milku* heißt sonst unpersönlich „Rat, Entscheidung“).

[2] Nach ZIMMERN, KAT [3], S. 426 „Beraterin“.

[3] ZIMMERN a. a. O., S. 425 f. 441.

Das *mlk* der Personennamen ist ebenso wie das *baʿal* der Personennamen zu beurteilen als Ersatz eines eigentlichen Gottesnamens. Es sind wohl sekundäre Erscheinungen, daß im Punischen *malk*, anscheinend als Verkürzung von *melkart*, zum Eigennamen geworden und alttestamentliches *molek* im Wert eines Eigennamens gebraucht ist.

III. *šarru* und *śar*

Nur als Epitheton ist bei den Babyloniern sehr verbreitet die Bezeichnung verschiedener Gottheiten als *šarru, šarrat* „König", „Königin", jenes speziell für den Gott Marduk beliebt[1]. Bei den Assyrern ist das Epitheton *šarru* geradezu in den Gottesnamen aufgenommen worden für einen selbständigen Gott *bēl-šarru*[2].

Wahrscheinlich aus Babylonien entlehnt ist das Epitheton שר קדש, das der Gott Esmun auf einer großen Anzahl sidonischer Inschriften führt[3], hier mit der Bedeutung „heiliger Fürst" (oder vielleicht „Fürst von Kadesch"), und das in Palmyra einmal (de Vog. 135) vorkommende Epitheton für שמש, den Sonnengott, שרן רבא, wenn es zu verstehen ist „unser großer Fürst"[4]. Vielleicht gehört hierher noch der punische Personenname [א]עבד־שר oder [ם]עבד־שר CIS I, 3233, 5. Alt ist dies Gottesepitheton שר auf westsemitischem Boden gewiß nicht. Das Nomen שר ist außer in den genannten Inschriften weder im Phönizischen noch im Palmyrenischen nachgewiesen. Im Hebräischen bezeichnet *śar* immer im Unterschied von *melek* „König" den Fürsten und auch im Phönizischen und Palmyrenischen wird für „König" stets gebraucht מלך.

Nur im Assyrischen käme als Gottesepitheton vor *šadū* „Gebieter", wenn das z. B. Asur beigelegte Epitheton *šadū rabū* aufzu-

---

[1] ZIMMERN, KAT [3], S. 373, 11. Sowohl *šarrum* als *šarrat* in Personennamen mit verschiedenen Gottesnamen verbunden: mit *ea, iluni, rammān, šamaš; aja, mami* (RANKE, Names, S. 245).

[2] S. OTTO SCHROEDER, Über einige Keilschrifttexte aus Assur, in Studia Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica I, Helsingfors 1925, S. 264.

[3] S. Adonis und Esmun, S. 248 f.; Répert. 766. 767. 1200. Dazu noch 3 neue Exemplare der einen Serie der Inschriften Bodaštarts bei G. CONTENAU, Deuxième mission archéologique à Sidon, in Syria, 1924, S. 16.

[4] Steckt vielleicht in dem Personennamen αβδισαρ(ου) einer Inschrift aus Provincia Arabia vom J. 402 n. Chr. (Dussaud-M., Rapp., S. 674 = Brünn.-v. D. III, S. 343[1] die Gottesbenennung *śar*? [S. Nachträge.]

fassen wäre als „großer Gebieter“ (so Del. 643 a), Aber diese Annahme DELITZSCHs ist unhaltbar, *šadū* bedeutet auch in solchen Fällen einfach „Berg“ [ZIMMERN, s. auch Nachträge][1].

IV. *adon*

Ausschließlich bei den Kanaanäern und Hebräern ist, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottesbenennung und überhaupt das Wort *adon* gebräuchlich. Um einen gemeinsemitischen Gottesnamen handelt es sich hier also deutlich nicht. An dieser Stelle ist nur von der kanaanäisch-phönizischen Gottesbenennung zu reden.

Soviel ich sehe, ist der älteste datierbare Beleg für das Nomen und wohl zugleich für seine Anwendung auf die Gottheit der Name *aduna*, den in den Amarna-Briefen ein König von Arka (Irḳata) trägt (s. oben II Teil, III Kap., II [2]). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieses *aduna* Hypokoristikon mit Weglassung eines zweiten Bestandteils, der entweder eine Aussage über den mit *aduna* bezeichneten Gott gewesen sein wird oder auch ein Gottesname, zu dem als dem Subjekt *aduna* das Prädikat bildet.

Weitere Zeugnisse für אדן als Gottesbenennung haben wir direkt bei den Kanaanäern erst wieder in den phönizischen Inschriften [3].

---

[1] Mit dem assyrischen *šadū* ist darum auch nicht zusammenzustellen westsemitisches שד, *šēd*. Es scheint vorzuliegen als Gottesname in dem nicht ganz sicheren Personennamen גדשד „Glück des Sched“ oder גרשד „Schützling des Sched“. LEVY, Siegel u. Gemmen, 1869, S. 26 f. las גדשר „Gad ist Herrscher“. Die Lesung שד hat mehr Anhaltspunkte, da שר nur als Gottesepitheton, nicht als Gottesname, vorkommt. Vielleicht nämlich ist dieses שד (?) zusammenzustellen mit dem alttestamentlichen Dämonennamen *šēdīm*, möglicherweise auch mit dem assyrischen *šēdu*, dem Namen für den Dämon der Stierkolosse. Diese Dämonennamen können alte Gottesnamen sein; wenigstens hebräisches *šēdīm* läßt sich erklären aus arabischem *sajjid* „Herr“ (s. Artikel „Feldgeister“ PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 3 ff.). Daß die ägyptische Gottesbenennung *sched* zurückgeht auf das alttestamentliche *šēd* (so WIEDEMANN, ARW 17, 1914, S. 269), scheint nach ERMAN, Religion [2], S. 91. 180 mindestens nicht sicher zu sein. Mit alttestamentlichem *šaddaj* (s. II Teil, III Kap., III) hat *šēd* schwerlich etwas zu tun, schon wegen der doch wohl irgendwie begründeten Schreibung *šaddaj* mit verdoppeltem *d*. Überdies scheint *šaddaj* im Wert eines Adjektivs verstanden worden zu sein, was für *šēd*, wenn es mit *sajjid* zusammenhängen sollte, nicht anzunehmen ist.

[2] Vgl. aber Adonis und Esmun, S. 68, 1.

[3] S. die Belege für die Angaben über den phönizischen Gebrauch von *adon* Ad. u. E., S. 66 ff. Dazu nachzutragen aus einer längst bekannten sidonischen Weihinschrift Répert. 930, 2 לאדני לשלמן „seinem Herrn, dem (Gott) Salman“; aus ebenfalls schon bekannten, neuerdings aber bestimmter gelesenen cyprischen Inschriften Répert. 1529, 8 f. לאדני

Die Aussprache ist gesichert durch das entsprechende alttestamentliche *ādōn* — auch in anscheinend kanaanäischen Personennamen des Alten Testaments — und die verkürzte Form in der Verbindung mit Pronominalsuffix doni, donni bei Plautus (s. II Teil, III Kap., II)[1].

In den phönizischen Inschriften kommt אדן nie direkt als Name eines Gottes vor, sondern nur als Epitheton oder in Zusammenstellung mit anderen Gottesnamen. Dagegen wird in Personennamen *adon* oder vielleicht überall zu sprechendes *adoni* „mein Herr" (worüber weiter unten) gebraucht als Ersatz eines eigentlichen Gottesnamens. Unter den aus phönizischen Inschriften bekannten Personennamen mit *adon* hat dieses den Wert eines Gottesnamens in אדנפלט „der Herr (mein Herr) hat errettet" und in dem punischen עבדא[דנ]י „Knecht meines Herrn", wenn so zu ergänzen ist, ebenso *adūni* in westsemitischen Namen keilschriftlicher Texte, etwa aus dem siebenten Jahrhundert, auf die schon früher (II Teil, III Kap., III) hingewiesen wurde: „Adūni ist Bruder", „A. ist (mein) Fels" und in gleichzeitigen assyrischen Namen, die das westsemitische *adūni, adūnu* zur Bildung neuer Namen verwenden: „Adūnu schenkt einen Sohn", „A. schützt das Land". Daneben kommt, mit *adon* in Prädikatsstellung, vor אדנבעל, was sich nur auffassen läßt in dem Sinne „Baal ist (mein) Herr". Ebenso in assyrischen Texten der Name *adūni-ba'al* für einen Fürsten von Šiana, einem Lande nicht weit von dem westsemitischen Ja'udi, und für einen Königssohn des phönizischen Arwad, jener unter Salmanassar, dieser unter Asurbanipal.

לאדני לאשמנ[מלקרת „seinem (oder meinem) Herrn . . ."; 1534 ל[אדן אשמנמ]לקרת „seinem Herrn . . ."; in einer neu hinzukommenden cyprischen Inschrift Répert. 1214, 2 f. לאדני לרשפש . . . „seinem Herrn . . ."; ferner לאדן לאמן neupunisch Répert. 662 (= Répert. 943), 1 „dem Herrn Amon (= Chamman?)" und als nachgestelltes Epitheton מלך אדן in einer neupunischen Inschrift, aber wahrscheinlich zu emendieren in מלך אדם, s. meinen Artikel „Moloch", S. 282, 4 ff. Den häufigen Personennamen אשמנאדן s. noch CIS I, 100 b [א]ש[מנאד[ן] (Abydos); Répert. 1333 א[ש]מנאדן (Abydos); ferner אדנשמש Répert. 1519 (Cypern); CIS I, 88, 6 נשמש[אד], vgl. Z. 4 (Cypern); אדנשע Répert. 1239 (Syrien).

[1] Zu der Verkürzung s. ZDMG 70, 1916, S. 431. Zu der Kürze des *a* in phönizischem *adon* vgl. noch in der bilinguen Inschrift aus Sulci CIS I, 149, 1 *idnibalis*. Mit dem Gruß aoo donni bei Plautus 5, 2, 41; ed. Leo 1001, d. i. חֲוֹ דֹנִי „lebe, mein Herr", ist gewiß identisch der phönizische Gruß, der in der Anthologia Graeca in einem Epigramm des Meleager von Gadara (ed. Stadtmüller, Bd. II, 1, S. 284, Anth. Palat. VII, 419) neben den „syrischen" σελόμ = שְׁלֹם und den griechischen χαῖρε gestellt wird: ναίδιος, von SCALIGER zweifellos richtig verbessert in αὐδονίς (die Endung ς wohl eine Verwechslung mit Ἄδωνις).

Im Alten Testament finden sich die Namen *ăḏonīṣeḏeḳ* Jos 10 1. 3 und *ăḏonībezeḳ* Ju 1 5—7, der erste für einen alten König Jerusalems, der zweite Ju 1 5—7 offenbar ebenfalls für einen König von Jerusalem, der mit dem von Jos 10 1. 3 identisch sein wird. Wie immer es mit der Geschichtlichkeit dieses Königs bestellt ist, es liegt kaum ein Grund vor, daran zu zweifeln, daß das korrekt gebildete *ăḏonīṣeḏeḳ* ein alter kanaanäischer Name war. Die Auffassung des Namens ist zweifelhaft, entweder „mein Herr ist [Gott] Ṣaḏiḳ“ (s. unten II Abt., IV Kap., II) oder „mein Herr [Gott] ist gerecht“. Der andere Name *ăḏonībezeḳ* ist vermutlich Korruption aus *ăḏonīṣeḏeḳ*. Das *bezeḳ* ist wahrscheinlich aus dem unmittelbar vorhergehenden Ortsnamen Bezeḳ Ju 1 4 entnommen[1].

Die Etymologie von *adon* ist ganz unsicher. Man hat an Ableitungen gedacht, wonach die Grundbedeutung die des Gebieters sein würde, so DE LAGARDE[2] an einen Zusammenhang mit dem Stamm ادن „mächtig sein“, der sich aber im Westsemitischen nicht nachweisen läßt, andere an die Gleichsetzung eines Stammes אדן mit dem in assyrischem *danānu* „mächtig sein“ vorliegenden Stamme *dnn*. Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß für einen kanaanäisch-hebräischen Stamm die Erklärung zu suchen wäre in einem anderen Stamme, der nur im Assyrischen nachweisbar ist, ohne daß hier ein dem nach jener Vermutung davon abzuleitenden *adon* entsprechendes Nomen vorkommt. Überdies wissen wir nicht, ob für *danānu* die Bedeutung „mächtig sein“ nicht aus einer anderen ursprünglichen entstanden ist. Ein Zusammenhang mit hebräischem *dīn* (assyrisch *dānu*) „richten“ (möglicherweise ursprünglich „walten, regieren“) läßt sich kaum mit Älteren annehmen[3], da für die Gleichsetzung eines Stammes primae א mit einem Stamme mediae י kaum Belege nachzuweisen sind. Das einzig Sichere für die Bedeutung des Nomens

[1] *adonībezeḳ* „Herr von Bezeḳ“ mit Auffassung des *bezeḳ* als Ortsname, die durch Ju 1 4 nahegelegt ist, könnte nur etwa ein Gottesname sein, gebildet nach Analogie von *baʿal ṣor* usw., wäre aber, auch so aufgefaßt, kaum möglich, da *adon* nie mit einem Genitiv des Herrschaftsbereiches verbunden wird. In *ăḏonībezeḳ* als einem Personennamen müßte nach Analogie anderer Namen mit *ăḏon(ī)* das *bezeḳ* ein unbekannter Gottesname sein. Das allerdings auffallende Ἀδωνιβέζεκ LXX Jos 10 1. 3 statt *ăḏonīṣeḏeḳ* 𝔐 wird als aus dem korrumpierten Namen Ju 1 5—7 übernommen anzusehen sein, wenn man nicht etwa vorzieht, *ăḏonīṣeḏeḳ* zu beurteilen als eine Korrektur, gebildet nach Analogie von *malkīṣeḏeḳ* in Ge 14 und Ps 110.

[2] Übersicht S. 204 f., Anm.; vgl. derselbe, Mitteilungen I, 1884, S. 102.

[3] Das südarabische Gottesepitheton דין (s. unten VII, 1) könnte dafür in Betracht kommen.

adon ist, daß es nach der Anwendungsweise im Phönizischen und Hebräischen den irgendwie seiner Stellung oder Wertung nach Übergeordneten bezeichnet. Da alle Versuche einer Etymologie aus dem Semitischen nicht überzeugend sind, ist die schon an früherer Stelle (II Teil, III Kap., II) angeführte Vermutung nicht unwahrscheinlich, daß es aus der Sprache einer vorsemitischen Bevölkerung Kanaans stammt. Die Hebräer haben es dann zweifellos von den älteren semitischen Bewohnern des Landes übernommen.

Im Phönizischen kennen wir *adon* für den Verkehr der Menschen nur aus der schon genannten Höflichkeitsanrede doni, donni und als Gottesepitheton aus zahlreichen Weihinschriften. Hier ist לאדן „dem Herrn" fast immer einem eigentlichen Gottesnamen vorangestellt, ausnahmsweise nachgestellt und hat, was schon oben (II Teil, III Kap., III) besprochen wurde, den Wert eines Titels. Der Begriff des Gebieters kommt dabei z. B. in der Weihung לאדנן למלקרת בעל צר in dem auf אדן folgenden Namen מלקרת zum Ausdruck: „unserm Herrn, dem Stadtkönig Baal von Tyrus"[1]. Danach scheint das vorangestellte אדן eben nicht mehr als ein Ehrenprädikat zu sein. Die Bedeutung „Herrscher" oder „Gebieter" liegt darin so wenig, daß dies Epitheton an dem jugendlichen Gott von Byblos, der durchaus nicht zu den großen Göttern gehört, haften geblieben ist, wenn wirklich sein Name Ἄδωνις darauf zurückzuführen ist (vgl. II Teil, III Kap., III)[2].

Daneben findet sich allerdings für Seleuciden und Ptolemäer der Titel אדן מלכם „Herr der Könige"[3], was gewiß gemeint ist in dem Sinne „Gebieter über Könige". Man beachte aber, daß es sich um eine späte Ausdrucksweise handelt, und daß die Bedeutung „Gebieter" sich nur aus der Zusammenstellung ergibt[4]. Jedenfalls kommt isoliert

[1] Ich fasse hier *baʿal* auf in dem Sinne von „Gebieter", s. oben S. 43.

[2] Die Frage, ob das von den Griechen als Eigenname behandelte Ἄδωνις (oder Ἄδωνις) auf phönizisches *adon* zurückgehe, kann ich hier nicht aufs neue erörtern (s. ZDMG 70, 1916, S. 423 ff.). Ich möchte aber doch die Bemerkung nicht unterlassen, daß ich die von KRETSCHMER, Glotta X, Heft 4, 1920, S. 235 f. als definitiv entscheidend angesehene Schreibung Ἄδω[νι]ς mit Aspiration auf einer unteritalischen Amphora aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert nicht als ausschlaggebend gelten lassen kann, da auch hier schon eine unrichtige Ableitung des Namens im Spiel sein könnte und Atunis, Atuniś auf etruskischen Spiegeln eine nicht zu beseitigende Gegeninstanz bleibt.

[3] Belege bei LIDZBARSKI, Epigr., S. 208.

[4] In *ădonê hā-ădonīm* Dt 10 17 fanden wir dagegen die Bedeutung „Gebieter" nicht ausgedrückt (I Teil, S. 489).

stehendes *adon* in dieser Bedeutung nicht vor. Ebenso läßt sich nicht bestimmt nachweisen, daß *adon* ohne vielleicht in bestimmten Fällen gesprochenes Pronominalsuffix der ersten Person in Prädikatsstellung gebraucht wurde. Mit Sicherheit ist es nur bezeugt als ein ehrender Titel, dessen Bedeutungswert sich ohne Hilfe des Hebräischen nicht bestimmen läßt. Vielleicht empfand man es immer als bloße Würdebezeichnung, als einen Begriff, der an sich keinen materiellen Inhalt hat, nicht ausdrückt, was die Gottheit an sich, sondern nur was sie für die Person des oder der Redenden ist.

Dies würde sich deutlich ergeben, wenn angenommen werden darf, daß *adon* auch in Personennamen in der Regel nicht ohne geschriebenes oder doch gesprochenes Pronominalsuffix in dem Wert des Eigennamens eines Gottes gebraucht wurde, wie das bei assyrischem *bēlu* und kanaanäischem *baʿal* allerdings der Fall ist. In alttestamentlichen Personennamen jedenfalls kommt *ādōn* nur vor mit dem Suffix der ersten Person (s. unten VI Kap., I). Wo in den oben erwähnten assyrischen Umschreibungen phönizische Personennamen gebildet sind nicht mit *adūni* „mein Herr“, sondern, ohne Pronominalsuffix, mit *adūnu*, könnte die Vokalisation auf Mißverständnis der Assyrer beruhen. Freilich läßt sich in theophoren Personennamen der phönizischen Inschriften ein אדני in mehreren Fällen nicht mit voller Sicherheit nachweisen. Aber einmal scheint die Lesung אשמנאדני doch festzustehen[1]. Ferner ist die Ergänzung עבדא[דנ]י eines punischen Namens CIS I, 332, 3 sehr wahrscheinlich. In den Namen [א]דנ־אשמן, אדנ־בעל, אדנ־פלט, אדנ־שמש ist ein i vielleicht gesprochen zu denken, wie die Wiedergabe von אדנבעל mit idnibalis in einer bilinguen Inschrift aus Sulci (CIS I, 149, 1) vermuten läßt. Wo dagegen אדן am Ende des Namens steht (אשמנאדן), ist Ergänzung eines י kaum anzunehmen. Wohl aber ist in den anderen Fällen die Ergänzung dadurch nahegelegt, daß in den Dedikationsformeln der Weihinschriften *adon* als Titel vor dem Gottesnamen mehrfach mit Pronominalsuffix gebraucht wird: לאדני „seinem Herrn“, לאדנן „unserm Herrn“, לאדננם „ihrem Herrn“ und

[1] In den Inschriften CIS I, 42. 43. 44, 1, wo auf den Namen אשמנאדנ ein י folgt, kann es zweifelhaft erscheinen, ob dieses zu dem Namen gehört. Ich habe schon ZDGM 70, 1916, S. 439, 1 aufmerksam gemacht auf die von PRAETORIUS gegen die Lesung אשמנאדני erhobenen Bedenken. Auch in Répert. 1327, 1 (aus Abydos) ist das י in אשמנאדני בן zweifelhaft (vgl. Ephem. III, S. 102 zu no. 30); aber in Répert. 1225 (aus Karthago) scheint deutlich zu lesen zu sein אשמנאדני אש, vgl. Ephem. I, S. 162.

außerhalb der Dedikationsformel einmal אדני „mein Herr" (II Teil, III Kap., III).

Aber auch wenn in den Personennamen mit אדן das i nicht als gesprochen zu ergänzen ist, bezeichnet hier das einfache *adon* den, der Herr ist für den Namenträger, da wohl alle phönizischen theophoren Personennamen aussagen, was der Gott für den Namenträger ist. Ebenso wird *adon*, auch wo es in den Dedikationsformeln ohne Pronominalsuffix vor dem Gottesnamen steht, von dem Herrn des oder der Weihenden zu verstehen sein.

Was wir aus dem an Umfang geringen phönizischen Material entnehmen können, entspricht durchaus unserer Beobachtung an der identischen alttestamentlichen Gottesbenennung, daß nämlich damit die Gottheit wenigstens in der Regel speziell bezeichnet wird nach ihrer Beziehung zu ihren Verehrern (II Teil, VIII Kap., I, 2, b). Ebenso stimmt, was sich über den Sinn des phönizischen Gottestitels vermuten läßt, überein mit dem, was wir als die Bedeutung des hellenistischen κύριος zu erkennen glaubten (II Teil, VIII Kap., I, 3, b), so daß nichts im Wege steht, dieses κύριος auf phönizischem Boden anzusehen als eine Übertragung von *adon*.

V. *mārē'*, *mār*

Eine Gottesbenennung מראא, verkürzt מר, läßt sich mit Sicherheit nur im Aramäischen und Südarabischen nachweisen, wie auch im nichtreligiösen Sprachgebrauch das Nomen *mārē'* „Herr" allein diesen beiden Gebieten des semitischen Sprachtums eignet. Die Israeliten haben erst in ihrer jüngeren aramäischen Literatur *mārē'* gebraucht. In den aramäischen Partien des Buches Daniel kommt es mit Genitiven als Gottesbenennung vor (2 47; 5 23).

Die Gottesbenennung entspricht im Aramäischen der gleichen für den König oder den Oberherrn gebrauchten Titulatur.

Ohne Verbindung mit einem Genitiv oder Pronominalsuffix kommt aramäisches *mārē'* oder *mār* für sich alleinstehend sowohl im profanen als im sakralen Sprachgebrauch niemals vor; vereinzelt aber ist es für sich allein als Gottesname oder eher als Epitheton im Wert eines Gottesnamens verwendet in aramäischen Personennamen und möglicherweise als Epitheton einmal in einem komponierten Gottesnamen. Sichere Belege für solchen Gebrauch haben wir erst

aus später Zeit[1]. Das Gewöhnliche ist im Aramäischen, daß *māre'* in Verbindung mit einem Genitiv oder Pronominalsuffix steht als selbständige appellative Bezeichnung für einen mit bestimmtem Eigennamen angeführten Gott. Nur vereinzelt ist *māre'* mit Genitiv — so in Palmyra — und in den aramäischen Inschriften aus Assur das Femininum מרת mit Pronominalsuffix Apposition zu einem Gottesnamen. Für den Gebrauch als eines dem Gottesnamen vorangestellten Epithetons nach Art des phönizischen *adon* habe ich nur den einen Beleg in der Relief-Inschrift des Bar-Rekub von Sam'al aus dem achten Jahrhundert: מראי בעלחרן „mein Herr, der Baal von Ḥarran“ (SBA 1895, S. 119). Aber in dem Namen *mari'*, den eine Inschrift Adadniraris III (805—782) anführt für einen König von Damaskus (KB I, S. 190, Z. 15), jedenfalls eine Kurzform, ist am wahrscheinlichsten das *i* die Abkürzung eines zu *mār* als Subjekt gehörenden Prädikats. Schwerlich ist es nach dem gewöhnlichen Gebrauch auch hier als Pronominalsuffix aufzufassen, da Personennamen, die lediglich

---

[1] Als Gottesbenennung liegt *mār* vor in dem Personennamen מרברך (למרברך) „Mar hat gesegnet“ einer vielleicht aramäischen Siegelinschrift und in dem ܡܪ ܒܪܟ (= ܒܪܟ ܡܪ) einer syrischen Inschrift aus der Gegend von Urfa (POGNON, Inscriptions Sémitiques, Paris 1907, no. 44, S. 80 ff.), mag man nun im zweiten Falle mit POGNON den ganzen Namen für einen Gottesnamen halten oder, worauf die Bildung zu verweisen scheint, für einen Personennamen („Mar ist Gott“). Gottesepitheton ist מר in dem nabatäischen Personennamen מרבאל = מר רבאל, worin רבאל der Gottesname, eigentlich wohl Königsname ist wie in dem nabatäischen Personennamen עבד רבאל, also „Herr ist Rabb-el“. Ferner steckt der Gottesname doch wohl auch in dem aramäischen Personennamen מראהד auf einem Intaglio und in dem keilschriftlichen, vermutlich aramäischen *mar-bi'di* (JOHNS, Assyrian Deeds and Documents, Bd. III, Cambridge 1901, S. 251 = KOHLER-UNGNAD, Assyrische Rechtsurkunden, 1913, no. 329, 4) [vgl. *ilu-bi'di* von Hamath]. Als eigentlicher Gottesname ist *mār* wohl auch zu finden in dem edessenischen Personennamen ܡܪܝܗܒ „Mar hat gegeben“ (Chronicon Edessenum bei ASSEMANI, Bibliotheca Orientalis, Bd. I, Rom 1719, S. 393). Der Name könnte aber nach dem gewöhnlichen Gebrauch von *mār* entstanden sein aus ܡܪܝ ܗܒ „mein Herr hat gegeben“ (so NÖLDEKE, MBA 1880, S. 775, 1); das „mein“ wäre wie in analogen Namenbildungen als von dem Namenträger gesprochen zu denken. Ob מר Gottesname ist in einigen damit beginnenden phönizischen Personennamen (s. Epigr., S. 317), ist nicht sicher. In dem alttestamentlichen Personennamen מריבעל, dem Namen מרבעל und dem seiner Bildung nach zweifelhaften מרנר in Kruginschriften aus Samaria ist es nur etwa Gottesepitheton, vielleicht aber in מריבעל und מרבעל auch das nicht, sondern = اِمْرُؤٌ „Mann“ (also „Mann des Baal“), s. dazu unten IV Kap., I. Die Namen bei den Israeliten weisen jedenfalls nicht sicher auf kanaanäische Herkunft ihres מר, sondern können aramäischen Namen nachgebildet sein.

aus einem Gottesnamen mit Pronominalsuffix bestehen, kaum vorkommen. Daraus ergibt sich als wahrscheinlich, daß auch sonst die Bildung von Personennamen mit *mār* im Wert eines eigentlichen Gottesnamens nicht erst ganz späten Zeiten angehört.

In Palmyra wird Baalschamen genannt mit der Apposition מרא עלמא „Herr der Ewigkeit" oder „Herr der Welt" (Vog. 73, 1 und S. 50, Anm. 1); vgl. מרי עלמא ohne daneben stehenden Gottesnamen in einer nabatäischen Inschrift aus Hegra vom Jahre 267 n. Chr. (Répert. 1175, 7). Der große ungenannte Gott von Palmyra wird einmal bezeichnet als מרא כל „Herr des Alls" (Répert. 2143 B, 1)[1]. In drei nabatäischen Inschriften aus Arabien wird ein Gott angeführt mit der Benennung מרא ביתא (CIS II, 235 A, 2; B), מרא ביתה (Répert. 1111 A), מר ביתא (Répert. 1111 B) „Herr des Tempels" ohne Hinzufügung eines Eigennamens, ebenso ein nicht weiter benannter Gott מרא ביתא neben der Göttin אלעזא al-ʿUzzā' in einer nabatäischen Inschrift aus Petra (Répert. 1088, 1)[2]. In den aramäischen Inschriften aus Assur wird die Göttin Šerū(ī) viele Male bezeichnet mit zum Teil als Apposition gebrauchtem מרתן oder מרתה „unsere Herrin, seine Herrin"[3], einmal auch die Göttin Nanai mit מרתן als Apposition[4] und in den etwa gleichzeitigen aramäischen Inschriften aus Hatra einmal ein Gott ohne Hinzufügung eines Eigennamens genannt מרן „unser Herr"[5].

Wahrscheinlich ist *mār* mit Pronominalsuffix zu erkennen in dem schon früher besprochenen (II Teil, III Kap., III) nur in griechischer

[1] Zu מרבל Βεελμαρι, s. II Teil, III Kap., III. Der Gottesname *mar* steckt doch auch wohl in dem für Priester und Verehrer des Jupiter Dolichenus, d. i. des Baal des syrischen Doliche, häufigen Namen oder Beinamen Marinus (für seine Verbreitung s. A. H. KAN, De Iovis Dolicheni cultu, Groningen 1901, S. 32 f.). Der Name ist schwerlich, wie andere angenommen haben, aus einer kaum zu rechtfertigenden Form „marīnā" für „unser Herr" als einem Ehrentitel des Namenträgers entstanden. Das i kann wohl nichts anderes sein als Pronominalsuffix, das nus lateinische Endung. Dann würde das Hypokoristikon eines theophoren Namens zugrunde liegen, dessen *mari* sich wahrscheinlich auf den Baal von Doliche bezogen hätte. [S. Nachträge.]

[2] In der Inschrift CIS II, 235 ist מרא ביתא kaum Eigenname oder Ersatz eines solchen, sondern appellative Bezeichnung des Gottes eines Sacellums, um dessen Wiederaufbau es sich in der Inschrift zu handeln scheint. NÖLDEKE, Der Gott מרא ביתא und die Kaʿba, Zeitschr. f. Assyriol., Bd. 23, 1909, S. 184 ff. sieht in der Gottesbenennung eine Übersetzung des im Koran angeführten Namens des Gottes der Kaʿba رَبُّ البَيْت.

[3] S. P. JENSEN, Mitteilungen der D. Orient-Gesellschaft Nr. 60 (Juli 1920), S. 29.

[4] Ebenda S. 21.

[5] Ebenda S. 48.

und lateinischer Transkription erhaltenen Namen, des Gottes von Gaza Μαρνας, Marnas oder Μαρνα, Marna „unser Herr“. Wenigstens ist eine bessere Erklärung des Namens nicht aufgestellt worden. Die Philister werden den Namen von den Aramäern entlehnt oder auch nach Annahme der aramäischen Sprache selbständig gebildet haben. Nach Art der Bezeugung des Namens haben wir keine Beweismittel dafür, daß er höherem Altertum angehört.

Aramäisch ist jedenfalls der Gottesname Μαρμαραωθ, d. i. ܡܪܝ ܡܪܘܬܐ „Herr der Herren“ in einer griechischen Fluchtafel aus Karthago[1], die noch sonst semitische Gottesnamen enthält.

Dem aramäischen Gottesnamen entspricht in christlichem Gebrauch das ܡܪܝܐ und ܡܪܢ der Syrer in der Anwendung auf Gott und Christus und speziell ܡܪܢ „unser Herr“, als Bezeichnung für Christus. Dieser christliche Sprachgebrauch ist aber teils vermittelt durch das aramäische *māre'* in der Anwendung auf Gott im späteren Judentum, teils Übertragung des jüdisch-hellenistischen κύριος. [S. Nachträge.]

Ob in dem Personennamen מריחי „Mar lebt (?)“[2] in phönizischen Inschriften aus Cypern und dem Personennamen מרסרם[3] in phönizischer Schrift auf einem Siegel[4] der Gottesname מר enthalten ist, läßt sich bezweifeln. Ist es der Fall, so wird Entlehnung aus dem Aramäischen vorliegen. Eben dies ist anzunehmen für den hebräischen Personennamen *mĕrībaʿal* „mein Herr ist Baal“, falls diese Lesung die richtige und nicht die andere *mèrīb-baʿal* vorzuziehen ist (s. unten IV Kap., I).

Im Südarabischen ist מרא mit Pronominalsuffixen häufiges Gottesepitheton, daneben ebenso gebraucht das feminine מראת „Herrin“, beides, soviel ich sehe, immer dem Gottesnamen vorangestellt (s. unten II Abt., VI Kap., II, 2). Das Gottesepitheton entspricht ebenso wie im Aramäischen dem für weltliche Machthaber gebrauchten. Der König von Saba wird mit מרא als „Herr“ seiner Vasallen bezeichnet (z. B. CIS IV, 1, 5).

Nach dieser beschränkten Ausdehnung der Bezeugung ist מר, מרא keinenfalls eine dem ältesten Semitismus angehörende Gottes-

[1] WÜNSCH, Neue Fluchtafeln, Rhein. Mus., N. F. 55, 1900, S. 248 ff., Z. 17.

[2] Zur Bedeutung s. Adonis und Esmun, S. 475.

[3] Vielleicht zu lesen מרסנך „Mar stützt“, vgl. יְסַמְּכֵיהוּ II Chr 31 13 und das altbabylonische Hypokoristikon *samukim*, vielleicht westsemitisch, s. RANKE, Names 141.

[4] CLERMONT-GANNEAU, Sceaux et cachets, JA, Série VIII, Bd. I, 1883, S. 143.

benennung, das Wort überhaupt keine altsemitische Bildung. Es ist wohl spezifisch aramäisch und wahrscheinlich auf dem Wege der Handelsverbindungen zu den Südarabern gelangt. Man hat daran gezweifelt, daß es ein dem Ursprung nach semitisches Wort sei, da es möglich erscheint, es abzuleiten von *marianni* (Weiterbildung von *marja*), womit die Mannen des von einer Dynastie arischen Ursprungs beherrschten Mitanireiches benannt werden [1]. Aber מרא läßt sich von arabischem اِمْرُؤٌ „Mann“ kaum trennen, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß das Wort aus dem Aramäischen ins Arabische übergegangen sein sollte, woran WINCKLER dachte, und hier gebraucht worden wäre in einer Bedeutung, die nicht der aramäischen, sondern nur ungefähr der in der Mitanisprache gleichkommt. Aber auch wenn *māre'* nicht semitischen Ursprungs sein sollte, gehört doch die Anwendung als Gottesbenennung den Semiten an. [S. Nachträge.]

VI. *rabbu, rabū, rab* „Herr, groß“

Gottesbenennungen von den verwandten Stämmen רבב und רבה „groß sein“, daneben und gewiß ursprünglich „viel sein“, kommen fast ausschließlich als Epitheta vor, teils mit der Bedeutung „Herr“, eigentlich „der Große“, teils als Adjektiva „groß“. Nur bei den Südarabern wird das Epitheton gelegentlich im Wert eines Eigennamens gebraucht.

Bei den Arabern wird der Stammesgott und dann ebenso Allah vielfach bezeichnet als *rabbu* „Herr“ in Verbindung mit Pronominalsuffixen (vgl. II Teil, III Kap., III) und auch geradezu genannt *al-rabb* „der Herr“, und die Göttin Al-lāt heißt *al-rabbat* „die Herrin“ [2]. Als nordarabische Personennamen kommen vor رَبِّيل, Ραββηλος, Ραβηλος [3], in den safatenischen Inschriften רבאל (Littm., Inscr. 114) „Herr ist El“ (ebenda S. 123 „God is great“). Die Benennung *rabb* hat En-Nadīm im Fihrist übertragen auf die von den harranischen Sabiern verehrte Sonne, der er den Namen ربّ العظيم ربّ الخير beilegt, „der

[1] So WINCKLER, Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi, Oriental. Literaturztg. 1910, S. 300; EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2 [3], 1913, S. 672, beide nicht ohne Zurückhaltung, und wie von einer ausgemachten Tatsache G. BEER, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur, 1922, S. 7 f.

[2] WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2], S. 145. 218; s. auch Nachträge.

[3] NÖLDEKE, MBA 1880, S. 762 f. 769.

große Herr, der Herr des Guten“[1], und auf eine andere Gottheit der Sabier, die er bezeichnet als ربّ البخت „Herr des Glücks“[2], wo gewiß beide Male *rabbu* Wiedergabe ist eines von den Ssabiern gebrauchten Namens, der dem babylonischen *bēl* oder auch *šarru* entsprach.

Ebenso wie nordarabisches ربّ wird bei den Südarabern das Gottesepitheton רב in dem Sinne von „Herr“, nicht wie bei den Hebräern als Adjektivum „groß“, aufzufassen sein. Der Personenname רבשמס „Herr ist Schams“[3] ist sehr häufig (CIS IV, 67, 8; 104, 6. 8 f. u. sonst). Daneben רבאום (457, 1. 6. 13) „Herr ist Awwam“, רבאל (17, 1 u. sonst) und אלרב (300, 1; 340, 2) „Herr ist El“, רבנסר (441, 1) „Herr ist Nasr“. Hierher gehört wohl der Name רבמוד auf nabatäischem Boden (Répert. 2032), der anscheinend in רבם + וד zu zerlegen und dann südarabischen Ursprungs ist: „Herr ist Wadd“. In רבנדב Hal. 269 scheint רב den Gottesnamen zu vertreten „Rabb spendet freiwillig (?)“ (vgl. *jĕhōnādāb*); deutlich ist dies der Fall in dem Personennamen רבשמר (CIS IV, 352, 1) „Rabb hat bewahrt“. Der Plural רבבם (= رُبُوب) scheint für sich allein geradezu in der Bedeutung „Götter“ gebraucht zu werden[4]. Das Femininum רבת ist wohl gemeint von Ḥamzah Ispahani (ed. Gottwaldt, Bd. I, S. ۱۲۷, Z. 11 f.), wenn er eine Musnad-Inschrift wiedergibt: „Dies Gebäude hat Samir Jarʿas der Herrin, der Sonne (لسيدة الشمس) aufgerichtet“.

Dem arabischen *rabb* „Herr“ als Gottesepitheton entspricht bei den Babyloniern *rabū* „groß“, abzuleiten von רבה. Hammurabi (Gesetz ed. Winckler 26, 45) redet von Anu als dem *Anum rabūm*. Anu erhält auch einfach das Epitheton *rabū* (KB VI, 2, S. 90, 6), Marduk die Bezeichnung als *bēlu rabū* oder *bēlu rabiu* (Del. 609 b) und ebenso *bēlu rabu-u* bei den Assyrern der Gott Asur (Obelisk Salmanassars II, KB I, S. 128, Z. 1)[5]. Auch die Ausdrücke *ilāni rabūti, ilūti rabīti(m)* „die großen Götter, die große Gottheit“ sind ge-

[1] CHWOLSOHN, Die Ssabier, Petersburg 1856, Bd. II, S. 36 f. § 11.

[2] CHWOLSOHN, a. a. O., S. 30. 32.

[3] Das maskulinische רב für die Sonnengöttin ist auffallend, wäre es weniger, wenn man es adjektivisch in der Bedeutung „groß“ auffassen dürfte. „Fürst der Schams“ MORDTMANN, Berl., S. 72) ist gegen die sonst deutliche Bedeutung der Namenbildungen mit רב.

[4] PRAETORIUS, ZDMG 26, 1872, S. 422.

[5] Ein mythologischer Text in semitischer Sprache aus Boghazköi nennt Šamaš den „großen Herrn“ (WEIDNER, MDOG no. 58, 1917, S. 77).

bräuchlich (Del. 609 b). Hammurabi (Gesetz 26, 98) nennt Ea *rubū rabium* „großer Fürst“, und Nanā wird bezeichnet als [*r*]*ubātum rabītum* „die große Fürstin“ (KB VI, 2, 1, S. 38, 48). Das Epitheton *rubū* „Fürst“ für sich allein, das sich von *rabū* nicht trennen läßt, erhält Enmešara als „Fürst des Hades“ (*rubū ša a-ra-a*[*l*]-[*l*]*i*, KB VI, 2, 1, S. 50 R 1). In vielen Personennamen ist *rabi* Epitheton zu einem Gottesnamen [1].

Im Kanaanäischen weiß ich maskulinisches *rab* als Gottesepitheton nur nachzuweisen in den Personennamen der Amarna-Briefe *rab-ili* (ed. Knudtzon 170, 36) und *rab-zid*[*k*]*i* (170, 37), ferner in dem Namen *ilu-ra-bi-i* eines der Briefe aus Tell Taʿannek, wenn nicht vielmehr zu lesen ist *ilu-rapī* (s. oben S. 8, 3). Der erste Name bedeutet entweder „Herr ist (mein) Gott“ oder „groß ist (mein) Gott“, der dritte wohl „Gott ist mein Herr“; in *rab-zid*[*k*]*i* ist *zidki* wahrscheinlich der Gottesname *ṣdḳ* (s. unten II Abt., IV Kap., II), also „Herr ist Ṣadīḳ“ oder „groß ist Ṣadīḳ“. Im Kanaanäischen scheinen für רב die Bedeutungen „Herr“ und „groß“ nebeneinander zu bestehen, wie im Hebräischen „viel, groß“ und „Oberster“. Im Punischen ist רב „Fürst“, aber neben phönizischem רב ארץ (etwa „Landeshauptmann“, so LIDZBARSKI) und רב כהנם „der Oberste der Priester“ kommt punisch vor רב כהן אלת (CIS I, 244, 3 f.), was bedeuten kann „der Oberste der Priester (כֹּהֵן) der Allat (Elat)“ oder auch „der große Priester (Hohepriester) der Allat“.

Im Phönizischen ist mir maskulinisches *rab* als Gottesepitheton nicht bekannt; dagegen ist רבת „Herrin“ (zu lesen רַבַּת, entsprechend hebräischem רַבָּה von רבב) das gewöhnliche Ehrenprädikat der Göttinnen als Pendant zu dem Titel אדן, der männlichen Götternamen beigegeben wird, in den meisten Fällen deutlich und so gewiß immer in der Bedeutung „Herrin“. Jechawmelek von Gebal nennt die Göttin von Gebal הרבת בעלת גבל „die Herrin Baalat Gebal“ (CIS I, 1, 2. 15) und רבתי „meine Herrin“ (Z. 3bis. 7), Aschmunazar von Sidon die Astarte רבתן „unsere Herrin“ (CIS I, 3, 15). Eine Cyprierin unter dem König Pumijaton von Kition und Idalion weiht eine Statue לרבתי לעשתרת „meiner (ihrer?) Herrin, der Astarte“ (CIS I, 11, 3). In einer anderen Inschrift aus Kition (CIS I, 13, 3) wird von einem ʿAbdosir eine Widmung dargebracht der sonst unbekannten Göttin

[1] Gewöhnlich *rabi* nachgestellt, s. RANKE, Names, S. 244; TALLQVIST, Namenbuch, S. 330.

אם האזרת „der Mutter *ha-'zrt*“ mit Voranstellung des Titels לרבתי „seiner Herrin“. Eine Weihinschrift vom Berge Eryx beginnt לרבת לעשתרת (CIS 135, 1). Auf einer ägyptischen Statuette der Isis mit Horus lautet die Dedikation eines Gerṣapon לרבתי לעשתרת „seiner Herrin, der Astarte“ (Répert. 535, 4—6). Eine andere, schon oben (S. 14) erwähnte, Inschrift aus Ägypten enthält die Widmungsformel לרבתי לאלם אדרת אס אלם עשתרת „meiner Herrin, der mächtigen Gottheit Isis, der Gottheit Astarte“. Für die große Göttin תנת (Tanit?) ist רבת stehendes Epitheton in zahllosen Weihinschriften mit dem Anfang לרבת לתנת „der Herrin Tanit“. Eine karthagische Inschrift beginnt mit der Weihung לרבת לעשתרת ולתנת בלבנן (Répert. 17) „der Herrin [oder plur. לְרַבַּת „den Herrinnen“], der Astarte und der Tanit . . .“. Eine karthagische Grabinschrift (Répert. 7) bezeichnet die Bestattete als הכהנת שרבהן „die Priesterin unserer Herrin“; zweifellos ist mit der „Herrin“ Tanit gemeint. In einer neupunischen Inschrift aus Sulci (CIS I, 149, 3) lautet die Widmung להרבת לאלת „der Herrin Allat (Elat)“. Ferner begegnen wir in Karthago (CIS I, 177) der Weihung לרבת לאנמא ולרבת לבעלת ההדרת „der Herrin, der Amma, und der Herrin, der Baalat *ha-ḥdrt*“. In einer karthagischen tabella devotionis (Répert. 18, 1) wird eine Göttin angeredet: רבת חות אלת מלכת „Herrin Ḥawwat, Göttin, Königin“ oder „Herrin Ḥawwat, Allat, Milkat“ (vgl. oben S. 12, 3).

Auf aramäischem Boden ist in semitischen Inschriften *rab* nicht ganz selten als Gottesepitheton bezeugt. Es ist enthalten in dem nabatäischen und palmyrenischen Personennamen רבאל[1] und könnte hier arabischer Herkunft sein (vgl. S. 61). In Palmyra sind wir schon begegnet (S. 51) dem Epitheton des Sonnengottes שרן רבא, worin רבא zweifellos bedeutet „groß“. Ebenso wird in Palmyra רבא für sich allein beigelegt dem Baalschamen (Répert. 2145, 1), und ferner in einer aramäischen Felseninschrift auf cilicischem Boden etwa aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. (Répert. 956, 3 f.) ebenfalls dem Baalschamin. In dem Gottesnamen einer Inschrift aus Ḳarjatēn (Nazala) zwischen Damaskus und Palmyra לאלהא רבא דנזלי (θεῷ [μ.]εγάλῳ Ναζ[αλην]ῶν Clermont-Ganneau, Recueil II, S. 99) steckt doch wohl dasselbe Epitheton. In griechischen Inschriften

[1] Zu den Belegen in Epigr., S. 367 noch in Palmyra Répert. 2148, 5; vgl. nabatäisch 2036, 2. In dem nabatäischen Personennamen עבדרבאל CIS II, 304; Répert. 2113, 2 handelt es sich wohl um einen zum Gottesnamen gewordenen Königsnamen רבאל

des Hauran findet sich der Name Ραββηλος oder Ραβηλος nicht selten (Wadd. 2152. 2189. 2298; Brünn.-v. D. III, S. 205 f. n. 23. 28)[1].

Die christlichen Syrer haben das Epitheton bewahrt in der Benennung Christi mit [ܐ]ܪܒ ܡܪܢ „unser großer Herr“ (Littm., Inscr. 2, 1).

VII. Spezifisch äthiopische und südarabische Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“

Äthiopen und Südaraber besitzen außer den Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“, die ihnen und anderen Semiten gemeinsam sind, noch andere Gottesbenennungen desselben oder doch analogen Sinnes, die jedes der beiden Völker für sich allein gebraucht zu haben scheint. Ich stelle die Namen des Geʿez voran, deren Isolierung am deutlichsten ist.

1) Allein die Äthiopen besitzen das Wort *ĕgzīʾ* „Herr“ und gebrauchen es als Gottesnamen. In ihrer uns erst aus christlicher Zeit erhaltenen Literatur ist es Übertragung von κύριος. Es läßt sich aber vermuten, daß Anwendung des Ausdrucks auf die Gottheit schon früher üblich war. In einer Inschrift des Königs ʿĒzānā aus Aksum um 350 n. Chr. wird als der Gott, der dem König Macht und Herrschaft verliehen hat, genannt *ĕgzīʾa samāj*, „der Herr des Himmels“[2]. Die Inschrift scheint eher christlich als heidnisch zu sein. Trotzdem ließe sich vielleicht in dem Gottesnamen ein aus alter Zeit stammendes Pendant erkennen zu dem westsemitischen בעלשמם. Es liegt indessen näher, anzunehmen, daß der Name eine Nachbildung ist des jüdischen *mārēʾ šĕmajjāʾ* Da 5 23 und des christlichen κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς Mt 11 25. Wohl aber läßt sich aus dem Gebrauch des Wortes *ĕgzīʾ* in diesem Namen, ferner in dem daneben in derselben Inschrift vorkommenden *ĕgzīʾa-bĕḥēr* (Z. 14 f. 33 f.) „Herr des Landes (der Erde)“ und *ĕgzīʾa-kullū* (Z. 7) „Herr des Alls“ wie aus dem in der christlichen Literatur der Äthiopen gewöhnlichen Namen für Gott *ĕgzīʾabḥēr* „Herr des Landes“

[1] Ob der gewöhnlich *ḫammurabi* gelesene Name des Königs von Babel, der west- oder südsemitischen Ursprungs sein kann, mit עם als Gottesname, hierher gehört, hängt ab von der Berechtigung der Lesung (vielleicht *ḫammurapi* die richtige).

[2] Littmann, Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, S. 32 ff., Z. 1. 5. 38 f. 40 f. 45. 46. 49. 52. Auf die Bedeutsamkeit des Gottesnamens hatte schon aufmerksam gemacht J. Halévy (JA, Série VIII, Bd. II, 1883, S. 461 ff.), der darin einen heidnischen Gottes namen erkennen wollte.

mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß *ĕgzī*ʾ eine schon in der vorchristlichen Zeit verbreitete Gottesbenennung war, wie dasselbe wohl auch anzunehmen ist für eine Grundform des daneben im allgemeinen Sinne von „Gott“ gebrauchten *amlāk* (S. 49).

2) Die Südaraber besitzen neben dem ihnen mit fast allen oder vielleicht ursprünglich allen semitischen Völkern gemeinsamen Gottesnamen *baʿal* und neben dem Gottesepitheton *mārēʾ*, das auch die Aramäer gebrauchen, noch andere Gottesbenennungen, die der Bedeutung nach mit diesen beiden verwandt sind.

Dahin gehört irgendwie das seiner Wortbedeutung nach noch nicht ausreichend erklärte קין. Almaḳah oder auch ein anderer Gott heißt in einer Inschrift (Praet. 9, 4) im Munde der Stifterin mit Bezug auf sie und die zu ihr Gehörenden קינן, etwa „unser Fürst“[1]. Wie wir im Südarabischen schon oben (S. 61 f.) den Gebrauch des Epithetons רב in Personennamen mit dem Wert eines Eigennamens beobachtet haben, so ist auch aus קין die Form קינן als ein selbständiger Gottesname gebildet worden CIS IV, 8, 2: אלהמו קינן אלה חסאם „ihr Gott Ḳainan, der Gott von Ḥasaʾ“ (vgl. ZDMG 26, 1872, S. 432: 9, 4), defektiv geschrieben in dem Personennamen סעדקני „Glück des Ḳenan“ (Denkm. 10, 2)[2]. Andere analoge Gottesbenennungen sind mir nur als Epitheta bekannt. Almaḳah wird von den Stiftern einer Inschrift genannt ראסהמו (Praet. 2, 3 f.) „ihr Fürst (Haupt)“ = رَأْس oder رَايِس. Ebenso ist gebraucht in einer minäischen Inschrift (Hal. 192, 9) דין, etwa „Herr“ (دَيَّان): דינס עתתר „sein Herr ʿAṯtar“[3]. Vielleicht ist darin eine altsemitische Gottesbenennung zu erkennen, da im Babylonischen das Epitheton *dajanu* gebraucht wird in der Bedeutung „Richter“ für den Sonnengott Šamaš und auch für andere Götter (s. unten II Abt., IV Kap., I, 2). Hieran darf wohl noch angereiht werden das Epitheton אמרם, das aufzufassen sein wird in dem Sinne „erhaben“ oder „Fürst“ (vgl. Hal. 149, 1 אמרם

[1] Zu dem Worte קין s. Praetorius, ZDMG 26, 1872, S. 432; Glaser, Altjem. I, S. 8, nach ihm eigentlich Titel eines hohen Beamten, etwa „Minister“.

[2] In dem Eigennamen קינן, קנן ist das ן nicht Pronominalsuffix, sondern die im Alten Testament, besonders in hebräischen und nichthebräischen Eigennamen (Olshausen, Hebr. Sprache, 1861, S. 403), sehr häufige Nominalendung, die hier den Namen als solchen von dem Appellativum קין unterscheidet.

[3] Nach der Erklärung von D. H. Müller, ZDMG 37, 1883, S. 342.

„Emir“ [1]). In dem Personennamen יתעאמר (CIS IV, 375, 2 bis [2]) vertritt es die Stelle eines eigentlichen Gottesnamens: „Amir hat geholfen“ (vgl. יתעאל, יְשַׁעְיָהוּ) [3]. Dagegen ist in dem dem Du-samawi beigelegten Prädikat אלה אמרם (528, 3; 530, 2; 531, 2; 536, 4 f.) nach dem Zusammenhang, in dem diese Benennung vorkommt, gewiß nicht ein ehrendes Epitheton zu erkennen, sondern die Bezeichnung als Gott eines Stammes Amir [4]. Aber wieder in die Reihe jener Ehrenprädikate gehört wahrscheinlich תבע, vielleicht identisch mit der uns aus den Inschriften nicht bekannten Bezeichnung נُبَّع „Herr“, die in späten Zeiten als Titel der himjarischen Könige gebraucht worden zu sein scheint [5], vielleicht aber mit anderer Aussprache = „stark“ oder „der Starke“ (s. oben S. 7, 3). In dem öfter vorkommenden Personennamen תבעכרב (CIS IV, 81, 5; 83, 6 und sonst, s. CIS IV zu 81, 5) ist es als Gottesepitheton im Wert eines Eigennamens der Gottheit verwendet. Das Verbum כרב wird nämlich in vielen Personennamen mit einem Gottesnamen verbunden, so in אלכרב (CIS IV, 20, 1) und כרבאל (1, 5) [6]. In anderen theophoren Personennamen scheint תבע eigentliches Epitheton zu sein (s. oben S. 7, 3). Auch das sehr häufig einem Gottesnamen vorangestellte שׁים, immer verbunden mit einem auf den oder die Stifter der In-

[1] So Praetorius, Beitr. III, S. 9.

[2] Häufig als Name des Mukarrib von Saba (D. H. Müller, Burg. II, S. 31).

[3] Da der Name יתעאמר in den Annalen Sargons unter dem Jahre 715 als der eines Sabäerfürsten geschrieben wird *it-'-am-a-ra* (Schrader, KB. II, 1890, S. 55, Z. 27), läßt sich an der Aussprache *amir* für die Gottesbenennung zweifeln. In anderen Personennamen ist אמר möglicherweise nicht Gottesname, sondern kann Verbum sein in dem Sinne „hat gesprochen, befohlen“, wie in אֲמַרְיָה. Ich wage nicht zu entscheiden bei den Namen in CIS IV אבאמר 368, 1 f.; הלכאמר 373; סמהאמר 375, 1; עמאמר (יזאמר?) 90, 10; bei den späten Namen in Glas. 389 (Glas., Dammbr., S. 83) „*dār-î-amar*“ oder „*war-î-amar*“, ורא אמר, הרא אמר (vgl. ebenda, S. 41 „*abîdamar*“ oder „*dār-î-amar*“) und bei anderen von Hommel, Altisraelitische Überlieferung, S. 84 angeführten.

[4] So nach D. H. Müller, Burg. II, S. 31; Denkm., S. 11 f.; Lidzbarski, Ephem. I, S. 244; CIS IV zu den Stellen. Dagegen Répert. 857 (= CIS 536) „dieu souverain“. Auf אלה אמרם folgt 528, 3 f. (בעל בין); 531, 2 (. . . בעל); 530, 2 (בין); 536, 4 f. (עדי ותרם) überall eine Ortsbestimmung, die nach einem ehrenden Prädikat nicht am Platze wäre.

[5] Müller, Burg. II, S. 44 f.; Glaser, Altjem. I, S. 3. Glaser scheint aber das תבע in Personennamen überall anders aufzufassen, s. oben S. 7, 3.

[6] Die Bedeutung von כרב ist dunkel, auszusprechen nach Χαριβαηλ Periplus maris Erythraei ed. Fabricius § 23; s. Nachträge.

schrift verweisenden Pronominalsuffix (z. B. CIS IV, 2, 3)[1], scheint eine mit „Herr“ verwandte Bedeutung zu haben[2]. Es wird etwa in dem ganz allgemeinen Sinne von „Patron“ gebraucht worden sein. [S. Nachträge.]

Alle diese Epitheta unterscheiden sich sehr bestimmt von *baʿal* dadurch, daß sie, so viel ich sehe, nie mit dem Namen einer Lokalität verbunden werden, nicht den Herrn eines bestimmten Gebiets oder seiner Bewohner bezeichnen, sondern einfach Ehrenprädikate sind, mit denen aber ein sich auf den oder die Verehrer beziehendes Pronominalsuffix verbunden werden kann oder auch immer — bei שׁים — verbunden wird. Sie stehen also dem Gebrauch nach dem von *māre'* im Südarabischen und Aramäischen und dem von *adon* im Phönizischen am nächsten.

Dagegen ist das in Gottesnamen sehr häufige, immer mit einem folgenden Worte im Genitiv verbundene, ה, Femininum ת, nicht zu den Benennungen zu stellen, die den Begriff des Herrn im Sinne des Gebietenden oder Leitenden bezeichnen, obgleich diese Ausdrücke ebenso wie die damit identischen nordarabischen ذو und ذات für das Herrenverhältnis verwendet werden könnten. An sich sind sie ein Pronominalnomen = hebräisch זֶה, זאת „der von“, „die von“, das den Besitzer einer Sache bezeichnet. Eigentlich wird damit also nur allgemein die Zugehörigkeit bezeichnet, die freilich in dem Herrsein über die betreffende Sache bestehen kann.

In der genitivischen Verbindung berührt sich ה mit *baʿal*. Ob aber der Genitiv ebenso wie bei *baʿal* als Bezeichnung einer Lokalität oder eines Bereiches anzusehen ist, läßt sich fragen. Es könnte der Fall sein in dem Namen הסמוי, *d̲u-samawi* CIS IV, 517—536 (ich behalte die verbreitete, allerdings unsichere Transkription bei), der für sich allein gebraucht wird, nicht als Epitheton zu einem anderen Namen. Es liegt nämlich, wenn סמוי zusammenhängen sollte mit dem allgemein semitischen שָׁמַיִם, שמים usw. und wie dieses bedeuten sollte „Himmel“ — was aber sehr zweifelhaft ist[3] —, nahe, den

[1] Ausnahmsweise erscheint in einer minäischen Inschrift Ephem. II, S. 98, Z. 3 שׁים ohne folgenden Gottesnamen in der Zusammenstellung אלהסמן ושׁימהסמן ומלכסמן „ihrer beiden Gott und Patron und König“.

[2] So CIS IV, Bd. I, S. 7. Glaser übersetzt שׁים mit „Präfektgott“, so Altjem. I, S. 37 zu Z. 2.

[3] Lidzbarski, Ephem. I, S. 245 ff. bezweifelt, daß סמוי dem westsemitischen שמים

Namen zusammenzustellen mit phönizischem בעלשמם und aramäischem בעלשמין, nur jedenfalls mit dem Unterschied, daß es an sich nicht bedeutet „der Herr über den Himmel" und in keiner Weise „der Herr, der im Himmel ist", sondern nicht mehr ausdrücken kann als „der Inhaber des Himmels", „der Himmlische". Wo aber, wie das in den anderen Bildungen mit ד, דת der Fall ist, diese Apposition sind zu einem voranstehenden Gottesnamen, scheinen sie entweder überall oder doch in einzelnen Fällen nicht den Besitz eines Territoriums, sondern den einer Eigenschaft auszudrücken. Jedenfalls haben die mit ד verbundenen Genitive irgendwie einen anderen Charakter als die auf *baʿal* folgenden, und für eine verschiedene Art der Gebrauchsweise spricht ferner die Nebeneinanderstellung der beiden Epitheta in *ʿattar du gauphat baʿal ʿalam* CIS IV, 40, 4; 41, 2 f.[1].

---

entspricht. Neben der Namensform weckt auch Bedenken die Art, wie *du-samawi* neben anderen Göttern erscheint, ohne unter ihnen hervorzutreten.

[1] Nach FELL (Südarabische Studien, ZDMG 54, 1900, S. 231 ff.; s. dazu einschränkende Bemerkungen von LIDZBARSKI, Ephem. I, S. 226) ist der mit ד verbundene Genitiv immer ein Appellativum und bezeichnet eine Gabe des Gottes. Daß aber *du-samawi* bedeute „Spender des befruchtenden Regens" (oder des vom Himmel kommenden), wie FELL S. 258 f. annimmt, scheint mir nach der Gebrauchsweise von שמים, dessen Zusammenhang mit *samawi* dabei vorausgesetzt ist, kaum möglich zu sein. Jedenfalls werden Ps 18 10; 144 5 zu Unrecht für jene Erklärung geltend gemacht: Jahwe steigt im Wolkenhimmel herab, aber nicht im Regen. Bei D. H. MÜLLER, Sabäische Inschriften, ZDMG 37, 1883, S. 337, Anm. 3 ein Fall, wo דת und בעלת vertauscht werden: דת עצרן und בעלת עצרן als Beinamen der Schams, was sich schwerlich mit FELL S. 247 f. aus einer doppelten Bedeutung von עצרן erklären läßt: einmal eine Eigenschaftsbezeichnung und das andere Mal ein geographischer Name.

Der Sinn des nordarabischen ذو in Gottesnamen ist nicht entscheidend für den von südarabischem ד. Der am weitesten verbreitete unter den so gebildeten nordarabischen Gottesnamen ist ذو الشرى, vorzugsweise überliefert in derForm דושרא, Δουσάρης als Name eines von den Nabatäern verehrten Gottes. Darin wird الشرى die für verschiedene arabische Lokalitäten vorkommende Benennung sein (WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums [2], S. 51), schwerlich speziell des Distriktes الشرا um Petra (Studien II, S. 250), da der Gott nach den Angaben der arabischen Autoren wohl ursprünglich dem eigentlichen Arabien angehört hat. Nicht Geographisches scheint der auf ذو folgende Genitiv auszudrücken in dem Gottesnamen ذو الخلصة (WELLHAUSEN a. a. O., S. 45 ff.). Daneben bei den arabischen Autoren noch andere mit ذو und ذات gebildete Götzennamen (WELLHAUSEN a. a. O., S. 47). Zu ذات انواط s. OSIANDER, Studien über die vorislâmische Religion der Araber, ZDMG 7, 1853, S. 481. Es ist nicht notwendig, mit WELLHAUSEN anzunehmen, daß alle diese Namen ursprünglich als Apposition zu einem eigentlichen Eigennamen gebraucht wurden. Der Besitzer oder Inhaber eines Ortes oder eines bestimmten anderen Gegenstandes ist immer eine Individualität und bedarf keiner näheren Benennung.

Wenn wir zurückblicken auf die angeführten südarabischen Benennungen, so bekunden sie in קין und תבע, vielleicht auch in אמר, in besonderer Ausdehnung die fast allen semitischen Dialekten gemeinsame Eigentümlichkeit, die Gottheit mit Epitheten, die auf ihr Herrsein verweisen, im Werte von Eigennamen zu benennen. Die nur in Südarabien vereinzelt nachgewiesenen Gottesbenennungen אמר, ראס, תבע sind anscheinend bei den Südarabern selbständig aufgekommen, also wohl verhältnismäßig jung. Dagegen kann vielleicht der Name *ḳênān* unter denen der Urväter Ge 5 9 ff. für eine alte Gottheit *ḳênān* in Betracht kommen. Ebenso scheint *dajan* nach dem angeführten Analogon im Babylonischen eine altsemitische Gottesbenennung zu sein. Dagegen zeigen die ausschließlich südarabischen Namen, daß die für die semitische Anschauungsweise von der Gottheit seit den Anfängen charakteristische Neigung, die Götter zu benennen mit allgemeinen Ausdrücken für die Herrenstellung, bei den Südarabern fortdauernd lebendig geblieben ist. Einigermaßen ist dasselbe zu beobachten für die Palmyrener aus jenen zweifellos spät entstandenen besonderen Formen des Bel und Bol: Malachbel, Jarchibol, Aglibol (S. 21 f.). Wir haben in solchen vereinzelten Bildungen späterer Zeiten ein Zeichen dafür zu erkennen, wie tief eingewurzelt bei den semitischen Völkern die Auffassung des Gottes als des Herrn war.

VIII. κύριος, δεσπότης, βασιλεύς, μέγας, μέγιστος als Gottesepitheta auf syrischem Boden und שדרפא-Σατράπης

Die aus den Uranfängen des Semitismus stammende Neigung, die Gottheit zu bezeichnen mit Epitheten, die „Herr“ bedeuten, setzt sich in der hellenistischen Periode fort in der Übertragung dieser Benennungen ins Griechische. Die ganz besonders und vielleicht zuerst auf syrischem Boden in der hellenistischen und römischen Zeit den Göttern beigelegten Epitheten κύριος und κυρία haben wir hier zu erkennen geglaubt als Wiedergabe von alteinheimischem *adon* und *rabbat* oder *mārĕ'ī* und *mārĕ'atī* (II Teil, VIII Kap., I, 3, a[1]). Ferner macht sich mit dem in den späten Zeiten wachsenden Hervortreten des

[1] Zu den dort schon angeführten Belegen füge ich, ohne irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit, aus syrischen Gegenden noch hinzu: Wadd. 1879 τοῦ κυρίου Διός; 1969 Διΐ κυρίῳ; 2288 κυρίου Διός; 2290 Διΐ κυρίῳ; 2309 (= CIG 4617) κυρίου κτίστου Διονύσου; 2203 b τῇ κυ[ρ]ίᾳ [Ἀθ]ηνᾷ.

Sonnengottes bei den Syrern, hinter den die anderen Götter zurückgedrängt werden, eine Anwendung der Bezeichnung als βασιλεύς auf ihn geltend. Speziell der Sonnengott wird mit δεσπότης nicht sowohl als Herr, sondern in Nachbildung des Machtanspruches eines irdischen Regenten als „Herrscher" bezeichnet. Jenes ist Wiedergabe des Epithetons *šarru* für Marduk (S. 51). Belege für die Gottesbenennung δεσπότης, die fast überall deutlich dem Sonnengott gilt, sind schon in früherem Zusammenhang mitgeteilt worden (II Teil, VI Kap., III, B), darunter einmal die Zusammenstellung βασιλεῦ δέσποτα. Eine Inschrift aus der Umgegend von Tyrus ist gewidmet βασιλεῖ [μεγιστωι Η]λιωι[1]. Auch Kaiser Julians βασιλεὺς Ἥλιος (Oratio IV Überschrift und ebenda S. 156, ed. Spanheim: ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος) wird syrischen Ursprungs sein. Noch sicherer ist dies anzunehmen für die Charakterisierung des Helios bei Julian von Laodicea[2]: Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς[3].

Ebenso, wenn auch nicht in allen Fällen, so doch zum Teil, ist gewiß auf syrischem Boden das in der griechisch-römischen Zeit namentlich dem Sonnengott beigelegte Epitheton μέγας oder μέγιστος eine Nachbildung von *rab* oder einem analogen semitischen Gottesepitheton. Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 569a) bezeichnet die Astarte als ἡ μεγίστη; das wird Wiedergabe eines phönizischen Prädikats sein[4]. Als Fälle, wo sonst noch mit großer Wahrscheinlichkeit an ein semitisches Vorbild des μέγιστος zu denken ist, führe ich noch an die Benennung des palmyrenischen Bel mit μεγίστου θεοῦ Διὸς Βή[λου] (Ephem. II, S. 304), ferner die Bezeichnung des Gottes des syrischen Heliopolis als θεὸς μέγιστος (II Teil, VI Kap., III, B)[5].

[1] Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 648. Die Ergänzung nach Dussaud, Notes de mythologie syrienne I, Paris 1903, S. 110.

[2] Catalogus codicum astrologorum graecorum, Bd. I, Brüssel 1898, S. 135 f.

[3] Zur Verbreitung des in Weihinschriften, wie es scheint, nur auf syrischem Boden zu belegenden Epithetons βασιλεύς für Helios s. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, S. 453 (Mémoires présentés . . . à l'Académie des inscriptions, Bd. XII, 2, Paris 1913).

[4] In der Angabe über Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης bei Philo Byblius (ed. C. Müller, S. 567a): παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται möchte μέγιστος Ersatz sein für Ἐλιοῦν, ὕψιστος, wie Philo an anderer Stelle den Gott von Byblos nennt, s. unten S. 75 ff. Eher kann vielleicht als Wiedergabe eines dem μέγας direkt entsprechenden semitischen Gottesepithetons in Betracht kommen θεὸς μέγας für Adonis in einem Orakel an die Rhodier in der Historia ecclesiastica des Sokrates, s. Adonis und Esmun, S. 76, 4.

[5] Auch in der Inschrift aus Barada im Antilibanon bei Clermont-Ganneau, Re-

Die Widmung einer Altarinschrift aus Cordova aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. gilt verschiedenen syrischen Gottheiten, darunter Ἡλίῳ μεγάλῳ Φρὴν Ἐλαγα[βάλ]ῳ [1], d. i. dem Gott von Emesa [2], der hier wahrscheinlich mit dem von Heliopolis verschmolzen gedacht ist [3]. Gewiß auf einen einheimischen Gott, wahrscheinlich den von Heliopolis, bezieht sich die Widmung [Ἡ]λίῳ θεῷ μεγίσ[τῳ] einer Inschrift aus Auranitis (Wadd. 2407). Eine Inschrift vom Hermon (Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, Bd. V, 1903, S. 346 ff., Taf. VIII [4]) enthält die Benennung eines namenlosen Gottes mit θεοῦ μεγίστου κ(αὶ) ἁγίου, wo allerdings das ἁγίου nahelegt, an jüdischen Einfluß zu denken. Ebenso läßt sich urteilen über den namenlosen μέγιστος θεός einer Inschrift aus dem Libanon CIG III, 4525 [5].

cueil d'archéologie orientale, Bd. II, Paris 1898, S. 397 f. Διὶ . . . ιστω Ἡλιοπολείτ[η] ist gewiß mit Clermont-Ganneau zu ergänzen [μεγ]ίστῳ, nicht [ὑψ]ίστῳ.

[1] ARW 22 (s. oben S. 12, 3), S. 117.

[2] Elagabal, der Gott von Emesa, ist vielfach als Sonnengott bezeugt, s. Artikel „Sonne" PRE [3], XVIII, 1906, S. 501 f.

[3] Dafür scheint zu sprechen der Name Φρήν, d. i. ägypt. Re mit Artikel (ARW 22, S. 122 f.), da der Heliopolitanus nach Macrobius gleichgesetzt wurde mit dem Gott des ägyptischen Heliopolis, s. Dussaud, Notes de mythologie syrienne, Paris 1903, S. 45. 101 f.

[4] = B. Mueller (s. Anm. 5) n. 184.

[5] S. Adonis u. Esmun, S. 77. Von Bruno Mueller, Μεγας θεος, Dissertat. philol. Halens., Bd. XXI, 3, 1913 ist ein großes Material gesammelt worden, aus dem sich ergibt, daß in der Regel nichtgriechische Gottheiten, besonders ägyptische (S. 339 ff.), das Prädikat μέγας erhalten. Die Belege für eine mit μέγας oder μέγιστος bezeichnete Gottheit auf semitischem Gebiet, die Mueller nicht gesondert zusammengestellt hat, sind zahlreich. Man darf annehmen, daß hier Ζεύς und ebenso andere Gottesnamen wie Διόνυσος, Ἥλιος usw. in der Regel einem einheimisch-semitischen Gott entsprechen. Die Griechen haben, mehr als die ägyptischen Gottesnamen, die semitischen durch griechische ersetzt, weil diese in der Regel, so *baʿal*, *malk* usw., nicht so deutlich wie die ägyptischen einen Eigennamen repräsentieren. Ich stelle aus der angegebenen Sammlung die Nummern zusammen, die nach Syrien gehören: in Anwendung auf Ζεύς n. 104—115 (wozu hinzuzufügen Wadd. 2412 d Διὶ με[γ]ίστ[ῳ] in Kanata [Kerak]); auf den Gott von Heliopolis n. 118 (vgl. n. 119. 120?); auf Ζεὺς Βωμός (doch wohl = בעל מדבח) n. 138; auf Ζεὺς Κεραύνιος n. 139; auf Ἐ[ρμ]ῆς n. 153. Ferner θεῷ μεγάλῳ Ζεβεδουάτῳ in Palmyra n. 177; θεὸς μέγας für einen ungenannten Gott (vielleicht den Sonnengott) n. 156. 162. 163. Zu vergleichen ist, daß der palmyrenische Ἰέραβλος (= ירחבול) von einem Palmyrener in Koptos genannt wird θεὸς μέγιστος n. 161. Auch mag hierher gehören Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος in einer Inschrift aus Dscherasch (Dalman, ZDP 32, 1909, S. 222), obgleich das μεγάλου wohl zunächst dem Σαράπιδος gilt (vgl. Muell. n. 287 aus dem syrischen Laodicea). Ferner wird semitischer Herkunft sein die Bezeichnung Ζεὺς μέγιστος für den Zeus Dolichenus Muell. n. 117, der syrischen Ursprungs ist, und auch vielleicht μέγιστος θεός für Mithra Muell. n. 175, da Mithra auf seinem Gange nach dem Westen verschiedene Züge semitischer Götter in sich aufgenommen hat. Endlich kann der im ausgehenden Heidentum auf den Fluchtafeln häufig genannte und in Zauberpapyri er-

Eine diesen Übersetzungen parallele Bezeugung für das Fortleben der Vorstellung von dem Gott als dem Herrn bietet die späte Bildung des Gottesnamens שדרפא, der einmal in Palmyra vorkommt. Eine Stele vom Jahre 366 der Seleuciden-Ära (= 55 n. Chr.) ist gewidmet לשדרפא אלהא טבא „dem Schadrapa, dem guten Gotte" (D. H. MÜLLER, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VIII, 1894, S. 11). Zweifellos ist mit diesem Namen identisch (worauf NÖLDEKE[1] aufmerksam machte) der Gott Σατράπης in einer von RENAN[2] in Ma'ad bei Byblos gefundenen Inschrift vom Jahre 7 v. Chr.[3]. Der ursprünglich persische Titel eines Würdenträgers des Staates ist hier zum Gottesnamen gemacht, analog dem altsemitischen Gebrauch des Königstitels als Gottesname. Der Gottesname kann nur auf semitischem Boden aufgekommen sein; im Mazdaimus hat ein derartiger Gottesname keine Stelle. Dagegen würde der südarabische Gottesname *ḳēnān*, wenn *ḳajin* wirklich etwa so viel wie „Minister" bedeutet (S. 66, 1), ein Analogon sein. Die dem Schadrapa beigelegte Bezeichnung als אלהא טבא kommt in Palmyra noch vor für den Gott, dessen Name gepriesen in Ewigkeit (de Vog. 91 בא[א טן]אלה), und für den Sonnengott (de Vog. 108 [א טבן]אלהא). Sein Kult wird eine bedeutsamere Stelle eingenommen haben und vielleicht verbreiteter gewesen sein, als die vereinzelte Erwähnung an sich vermuten läßt; denn zweifellos entspricht dem syrischen Σατράπης, wie schon CLERMONT-GANNEAU[4] gesehen und mit vielen, zum Teil sehr gewagten oder unmöglichen, Kombinationen zu begründen versucht hat, der von Pausanias VI, 25, 6 (als ein in Elis verehrter) genannte Gott Σατράπης[5]. Was Pausanias über diesen erfahren hat, verweist auf einen durch kleinasiatische Vermittlung nach Griechenland importierten orientalischen Kult[6]. [Siehe Nachträge.]

---

wähnte θεὸς μέγας zum Teil semitischen Ursprungs sein. Er kommt vor auf einer Fluchtafel aus Karthago, Muell. S. 383 (vgl. ebenda eine Fluchtafel aus Hadrumetum) und in Zauberpapyri in Verbindung mit Ιαω, Ιαεω, Ιαωουη (ebenda S. 384 f. 388), mit Αδωναι und Σαβαωθ (ebenda S. 385).

[1] Bei D. H. MÜLLER a. a. O., S. 13.

[2] Mission de Phénicie, S. 241: Σατραπη θεω.

[3] Ausführlich besprochen von CLERMONT-GANNEAU, Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse, JA, Série VII, Bd. X, 1877, S. 157 ff.

[4] a. a. O., S. 173 ff.

[5] S. dazu J. G. FRAZER, Pausanias's Description of Greece, London 1898, Bd. IV, S. 107.

[6] Für den in Elis früher Poseidon genannten Gott, der dorthin aus Samikon in

IX. Mit der Benennung der Gottheit als „Herr“ verwandte Epitheta

Allgemeines

Der Begriff des Herrn kann in den einzelnen Namen, die hier zusammengestellt wurden als Bezeichnungen für den Gebietenden oder Führenden, ein verschiedener, vielleicht in den aufeinander folgenden Perioden ein wechselnder sein. Danach soll später gefragt werden (II Abt., VII Kap.). Schon aus den angegebenen Namen selbst geht in einem Falle der Sinn der Benennung als Herr deutlich hervor. Noch aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauch ist er vollständig durchsichtig in dem Worte *rab* für „Herr“, eigentlich „groß“, womit die Gottheit ganz allgemein dem Menschen gegenüber als die überragende bezeichnet wird. Damit stehen dem Gedanken nach in Verbindung eine Reihe von Gottesepitheten, die einzelne Eigenschaften dessen, der Herr ist, bezeichnen, aber nicht geradezu in die Bedeutung „Herr“ übergegangen sind. Sie dürfen den Namen von dieser Bedeutung als damit verwandt angereiht werden. Vielleicht hat es neben *rab* noch andere Epitheta gegeben, die das Großsein ausdrückten. Ganz sicher nachweisbar sind solche außerhalb des Hebräischen nicht. Deutlich dagegen liegen vor, als am nächsten damit verwandt, Epitheta, die von dem Hochsein reden, wobei wohl zuerst an das Erhabensein der Gottheit über die Menschen gedacht wurde und erst später an das über die Erdwelt. Der Große hat ferner dem Kleinen gegenüber Macht oder Stärke, auf grund deren er der Herr ist. Die Ausdrücke für groß oder stark sind der Bedeutung nach nicht überall bestimmt getrennt. So werden auch die Epitheta, die in der Regel „stark“ bedeuten, als Pendants zu den Namen von der Bedeutung „Herr“ anzusehen sein. Weiter erscheint der Große den ihm Untergebenen als mit einem ihn auszeichnenden Glanz umkleidet, mit dem, was unsere Sprache bezeichnen kann als „Herrlichkeit“, d. h. eigentlich mit der Eigenschaft, die dem Herrn

Triphylia gebracht sein sollte, erfuhren die Elier nach Pausanias den Namen Σατράπης bei den Patreern. Pausanias seinerseits hält Σατράπης für eine Κορύβαντος ἐπίκλησις. In der Tat sind für Paträ kleinasiatische Kulte, der des Attis und der Mutter Dindymene bezeugt. Das Kultbild zu Elis war nach der Beschreibung des Pausanias von dem Reliefbild des Schadrapa auf der palmyrenischen Stele verschieden, ihm aber doch nicht ganz unähnlich: bartlos, beide Hände auf den Speer gestützt; dagegen in Palmyra ein bärtiger Krieger, Speer und Schild tragend, an der Hüfte ein Schwert, oberhalb der linken Schulter ein Skorpion.

angehört. Auch diese Bedeutung liegt in semitischen Gottesepitheten vor, die am nächsten zu stellen sind neben die Bezeichnungen als des Starken oder Mächtigen, da in einzelnen Ausdrücken, die dafür gebraucht werden, der Sinn von „herrlich“ und der von „gewaltig“ ineinander überfließen.

Der folgende Versuch, die Epitheta nach ihrer Bedeutung zu gruppieren, ist nur mit Schwankungen in der Unterscheidung der Bedeutungen durchführbar.

1. Bildungen von den Stämmen *kbr, gbr* „groß sein“

Neben *rab* „groß“, das in der Anwendung auf die Gottheit in verschiedenen Dialekten zum Substantiv mit der Bedeutung „Herr“ geworden ist (S. 61 f.), weiß ich außerhalb des Hebräischen ein Gottesepitheton „groß“ mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Es liegen aber doch einzelne Spuren dafür vor, daß der Stamm *kbr*, der im Arabischen immer „groß sein“ bedeutet und in dem hebräischen *kabbīr* einige Male für ein Gottesepitheton zur Geltung kommt, sei es in der Bedeutung „groß“, sei es in der verwandten „stark“, auch in anderen Dialekten zu Gottesbenennungen verwendet worden ist.

Mit Sicherheit weiß ich dafür nur anzuführen den südarabischen Personennamen אלכבר Hal. 389, 1 „El ist groß“ (כבר Adjektiv oder Verbum) und den keilschriftlichen *jakbar-ilu*, der nach der Imperfektform mit *j* nicht einheimisch babylonisch ist, also wohl westsemitischer Herkunft[1]. Im Südarabischen bedeutet das Nomen כבר „Fürst“ oder „Statthalter“[2], eigentlich doch wohl „der Große“. Auch CIS IV, 98, 1 ist das von einem Menschen gebrauchte כבר irgendein Titel oder Bestandteil eines Titels[3]. Die Anwendung des Wortes auf die Gottheit hat sich erhalten in dem Takbir des Islam: *allāhu akbaru* „Gott ist sehr groß“[4].

Wir haben aber noch undeutliche Spuren für den Gebrauch eines von dem Stamme *kbr* gebildeten wirklichen Gottesnamens. Es

[1] Vgl. Hommel, Altisraelitische Überlief., S. 111.

[2] Hommel, Aufsätze und Abhandlungen I, 1892, S. 7. Minäisch in El-'Öla Müller, Epigr. 11, 8; 18, 2; dazu J. Mordtmann, Beitr., S. VIII.

[3] In dem nabatäischen Personennamen כבירו (aus der Umgegend von Petra, CIS II, 367) liegt entweder ein zum Eigennamen gewordener Titel vor, der einem Menschen gilt, oder auch — mit Auffassung als Hypokoristikon — ein Gottesepitheton.

[4] Vgl. den Personennamen אכברו in einer nabatäischen Inschrift aus der Sinai-Halbinsel CIS II, 975, der ebenso zu beurteilen ist wie der Personenname כבירו.

läßt sich kaum daran zweifeln, daß Johannes Damascenus (De haeresibus liber I, 111, Migne SG 94, K. 764) gute Kunde besaß für die Angabe, unter dem Namen Χαβάρ mit der Bedeutung μεγάλη sei die Aphrodite von den bis auf die Zeit des Kaisers Heraklius götzendienerischen „Sarakenen“ verehrt worden. Nur berichtet er vielleicht von den „Arabern“, was eigentlich den Syrern oder auch ursprünglich den Phöniziern angehört[1]. Ob etwa die Phönizier eine Gottesbenennung *kabīr* gekannt haben, muß dahingestellt bleiben, da die weitverbreitete und vielumstrittene Herleitung der griechischen Κάβειροι aus Phönizien unsicher ist[2].

---

[1] Lediglich auf einem Mißverständnis des islamischen Takbir beruht die Angabe christlicher Autoren, daß Muhammed neben Allah einen Götzennamen Cobar oder Κούβαρ gebraucht habe. Ich finde sie zuerst bei Alvar von Cordova, der in seinem Indiculus luminosus vom Jahre 854 (Baudissin, Eulogius u. Alvar, 1872, S. 211) angibt, dieses Cobar habe die Bedeutung major. Der Takbir wurde dabei verstanden, als ob er laute: *allāh wa-kubar* „Allah und Kubar“. Dieselbe Erklärung ist von anderen wiederholt worden. Im zwölften Jahrhundert hat Cedrenus (ed. Paris. I, 1647, S. 425) sie kombiniert mit der Angabe des Johannes Damascenus und Κούβαρ zu einem Namen des Planeten der bei den Arabern verehrten Aphrodite gemacht. Daraus sind weitere Verwirrungen bei Älteren und Neueren entstanden.

[2] Mit derselben Entschiedenheit, wie wieder C. Robert es getan hat (in Prellers Griechischer Mythologie [3], Bd. I, 1894, S. 848), vermag ich den oft behaupteten und vielbestrittenen phönizischen Ursprung der Kabiren nicht zu vertreten. Kretschmer, Glotta X, Heft 4, 1920, S. 236 stellt der Ableitung von Κάβειροι aus dem Semitischen eine von Wackernagel vorgeschlagene aus sanskr. Kúbera entgegen. Die Einwendung allerdings will nicht viel besagen, daß *kabbīr* (*kabīr*) „zwar bei den Semiten von göttlichen Mächten gebraucht, aber nirgends als semitischer Gottesname bezeugt sei“, da bei den Semiten überall Gottesepitheta und, wie wir gesehen haben, gerade solche mit der Bedeutung „groß“ oder „Herr“, gelegentlich im Wert eines Gottesnamens vorkommen. Was Robert für phönizische Herkunft des Namens geltend macht, ist der allerdings wichtige Umstand, daß der Name eine einfache Erklärung in dem mit dem Phönizischen nahezu identischen Hebräischen findet, während Deutungen aus dem Griechischen, auch Welckers (Griechische Götterlehre, Bd. II, 1860, S. 429, 1) Ableitung von κάω, etwas Gezwungenes haben. Das gilt in anderer Weise doch wohl auch für die etwas weit hergeholte Ableitung aus dem Sanskrit. Die sehr verbreitete Bezeichnung der Kabiren als θεοὶ μεγάλοι (die Belege s. bei Bruno Mueller, Μεγας θεος [oben S. 72, 5], S. 286 f. 288 f.) scheint jene Annahme zu stützen. Sie läßt sich gewiß nicht als eine gelehrte Namenserklärung mit Zuhilfenahme des Phönizischen begreifen, könnte aber doch unabhängig von der Namensbedeutung entstanden sein. Indessen macht sie, ganz abgesehen davon, ob sie eine Übersetzung ist, den Eindruck des Ungriechischen, da die Kabiren nicht gerade als besonders große Götter im Unterschied von anderen gelten können, bei den Semiten aber jeder Gott als solcher groß ist und, wie wir gesehen haben, verschiedene Götter als groß auch bezeichnet werden, ohne daß darin eine Vergleichung liegt mit anderen, wie dies für dieselbe Bezeichnung auf griechischem Boden anzunehmen wäre. Über den Namen hinaus haben wir nur sehr schwache Anhaltspunkte für eine phönizische Herkunft. In der Angabe des Philo Byblius,

Von dem mit *kbr* verwandten *gbr*, wovon im Hebräischen das auch auf Jahwe angewandte *gibbōr* „Held", eigentlich „stark" oder wohl eher „groß" (s. unten IV Kap., IV, 1), gebildet ist, kann ich außerhalb des Hebräischen für Anwendung auf die Gottheit nur anführen die anscheinend hierher gehörenden neubabylonischen Personennamen *addu-gabri* (?)[1] und *ilu-gabra(ri)*[2]. [S. Nachträge.]

2. *rām*, *ʿeljōn* und Bedeutungsverwandtes

Neben der Benennung als groß wird in der allgemeinsten Weise das Wesen der als Herr gedachten Gottheit zum Ausdruck gebracht in dem bei den Phöniziern, Nabatäern und Südarabern in theophoren Personennamen gebrauchten *rām* „erhaben"; denn natürlich ist der Herr der Hohe denen gegenüber, für die er Herr ist. Wir haben für diese Gottesbenennung einen Beleg in der neuerdings aufgefundenen vielleicht ältesten semitischen Buchstaben-Inschrift

Kronos habe Berytos dem Poseidon und Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν gegeben, οἱ καὶ τὰ τοῦ Πόντου λείψανα εἰς τὴν Βηρυτὸν ἀφιέρωσαν (ed. C. Müller, Fragm. historic. gr. III, S. 569a), kann Κάβειροι ebenso Übertragung eines phönizischen Namens ins Griechische sein, wie die anderen damit zusammengestellten Namen es sind. Aus derselben Quelle wie Philo, der an anderer Stelle (S. 567a) die Dioskuren oder Kabiren oder Korybanten oder Samothraken als Kinder des Συδύκ bezeichnet, schöpfte Damascius (bei Photius, Bibl. cod. 242 p. 573 H, ed. Bekker S. 352): Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκούρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους. Die Identifizierung der Κάβειροι bei Philo nicht nur mit den Dioskuroi, sondern auch mit den Samothrakes zeigt jedenfalls, daß er mindestens auch an die Kabiren der Griechen dachte. Die Angabe, daß sie als erste das Schiff erfanden (S. 567a), läßt sich aus ihrer Bedeutung für die Schiffahrt bei den Griechen erklären. Für phönizischen Ursprung ist neben dem Namen nur noch etwa geltend zu machen die Erwähnung Herodots (III, 37) von Φοινικηίοισι Παταίκοισι auf den Trieren der Phönizier, da in einer Inschrift die θεοὶ μεγάλοι und „Κασμεῖλε ἄναξ" als Πάτεκοι bezeichnet werden (Robert a. a. O., S. 858, 4). Kasmilos oder Kadmilos wird auch sonst mit den Kabiren in Verbindung gebracht (a. a. O., S. 854), und in beiden Formen könnte der Name semitisch sein. Im Alten Testament kommt, allerdings spät, der Personenname קַדְמִיאֵל vor (Esr 2 40 u. sonst), im Südarabischen neben אלקדם (CIS IV, 48, 1 u. sonst) einmal יקדמיאל (Répert. 628) und nordarabisch قسميل (Wellhausen, Reste ², S. 6). Aber diese Namensanklänge beruhen doch kaum auf einem Zusammenhang, da einmal jene semitischen Personennamen sich nur als solche, nicht als Gottesnamen verstehen lassen und andererseits Καδμῖλος sich nicht wohl von Κάδμος trennen läßt, wozu es als Deminutivform gehören kann, Κάδμος aber trotz der griechischen Überlieferung von phönizischer Herkunft des so Benannten schwerlich phönizisch ist, eher mit κόσμος zusammenhängt.

[1] Tallqvist, Namenbuch, S. 2.

[2] Ebenda S. 76. Vielleicht gehört hierher südarabisches תגבר als Epitheton der Sonnengöttin: „die Mächtige" oder „die Große" (s. D. H. Müller, ZDMG 30, 1876, S. 698); anders gelesen von Praetorius, Beitr. II, S. 24 ff.

aus einem Königsgrabe zu Byblos, das in das dreizehnte Jahrhundert gehört, in dem zweimal deutlich geschriebenen Königsnamen אחרם[1]. Er bedeutet wohl „der Bruder (der Gott) ist erhaben“, schwerlich „Bruder des Erhabenen (des Gottes)“, da *rām* als eigentlicher Gottesname nicht vorkommt (s. dazu unten II Abt., III Kap., VII), noch weniger „Bruder des (Mannes mit Namen) *rām*“[2]. Eine Abkürzung dieses Namens ist der längst bekannte Name חרם für einen „König der Sidonier“ in einer ebenfalls sehr alten Inschrift CIS I, 5, gebildet wie חמלקרת aus אח מלקרת[3]. Die Inschrift verweist nicht notwendig auf einen König von Sidon, sondern vielleicht eher mit Auffassung von „Sidonier“ in weiterem Sinn auf einen König von Tyrus. Derselbe Name begegnet uns im Alten Testament in der Aussprache חִירָם, חִירוֹם oder חוּרָם als Name des mit Salomo gleichzeitigen Königs von Tyrus (Rg II 5 11; III 5 24; Chr I 14 1; II 2 2; LXX Χειράμ, I Chr 14 1 S Χιραμ), dann keilschriftlich (*ḫirummu*) für einen zweiten König von Tyrus unter Tiglatpileser III (Annalen, KB II, S. 30, 51) und für einen dritten am Ende der chaldäischen Periode bei Josephus nach tyrischen Nachrichten in der Form Εἴρωμος (C. Ap. I, 21; ed. Niese V, 158)[4]. Derselbe Name wird im Alten Testament mit den gleichen Variationen genannt für den gewiß historischen tyrischen Künstler, der die ehernen Geräte des salomonischen Tempels herstellte (III Rg 7 13 usw.)

Ferner findet sich auf einer Gemme aus Nimrud, die nach dem Fundort nicht jünger sein kann als aus dem achten Jahrhundert, in phönizischer Schrift der noch sonst phönizisch vorkommende Name

---

[1] Über die Inschrift, auf die wiederholt zurückzukommen sein wird, s. Dussaud, Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos, Syria V, 1924, S. 135 ff.; Lidzbarski, Epigraphisches aus Syrien II, Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1924, S. 43 ff.; Gressmann, ZAW, N. F. 1, 1924, S. 349 f.; H. Bauer, Eine phönikische Inschrift aus dem 13. Jahrh., OLZ 1925, K. 129 ff. [Siehe Nachträge.]

[2] S. unten IV Kap., IV, 2, a zu *abrām*.

[3] Gegen Dussauds Ableitung von חִירָם vom Stamme חרם s. Lidzbarski a. a. O. [Anm. 1], S. 44.

[4] Kittel zu III Rg 5 15 und I Chr 14 1 ist geneigt, der Namensform *ḫūrām* den Vorzug zu geben. Ich kann dem nach der keilschriftlichen Transkription, der in LXX und dem Εἴρωμος des Josephus nicht zustimmen. Zudem hat *ḥi* als Abkürzung von *ăḥi* die vielen analogen Namenbildungen für sich. In *ḫūrām* wäre *ḫū* andere Form für *ḥi*, wie *ābū* wechselnd mit *ābī* in אבוגיל neben *ābīgajil*. Ursprüngliche kanaanäische Aussprache gibt wohl חִירוֹם, vgl. *ḫirummu*, Εἴρωμος und dazu Bauer-Leander, Histor. Grammatik, 1922, S. 18.

מלכרם „Malk ist erhaben“ (M. A. Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 5[1]). Aus späterer Zeit ist bezeugt der phönizische Personenname בעלרם und wohl ebenfalls aus nicht alter Zeit רמבעל „Baal ist erhaben“, jener in Inschriften aus Kition (CIS I, 88, 2; 89, 2; 90, 1; Répert. 1206, 4), die etwa dem vierten bis dritten vorchristlichen Jahrhundert angehören[2], dieser in Inschriften aus dem von Seti I erbauten Osiristempel zu Abydos (CIS I, 99, 1; Répert. 1359), einer Zeit angehörend, da der Tempel wohl nicht mehr dem Kultus diente[3].

Ebenso als Epitheton ist רם enthalten in dem in einer Inschrift Sanheribs vorkommenden edomitischen Königsnamen *AN.A.A-rammu*[4], wie immer man den voranstehenden Gottesnamen zu lesen hat.

Ein altaramäischer mag vorliegen in dem allerdings nur I Chr 18 10 angegebenen Namen für einen Königssohn aus Hamath zur Zeit Davids הֲדוֹרָם, d. i. *hadu-rām* „Had (Hadad) ist erhaben“[5]. Im Nabatäischen kommen vor die Personennamen רמאל (Répert. 1109. 1115), ראמל (ebenda 1109) „El ist erhaben“, in den safatenischen Inschriften (Littm., Inscr., S. 123) und in den Sinai-Inschriften רמאל[6]. Diese Namen sind doch wohl überall aramäischer Herkunft, da das Nordarabische den Stamm رام nicht in dem Sinne „hoch sein“ gebraucht, sondern nur in anderen für einen theophoren Namen nicht passenden Bedeutungen[7]. Eine Nachbildung des alten Epithetons רם ist ⲙⲉⲓⲱⲙ in christlicher Literatur als Wiedergabe von עֶלְיוֹן oder ὕψιστος.

Bei den Südarabern kommt der Name אלרם vor (CIS IV, 397, 1. 7. 11. 13 f.; sehr zweifelhaft die Lesung 405, 6. 18; 406, 8)[8]. Der

[1] Nach Levy die Schrift aramäisch, phönizisch nach Lidzbarski, Epigr., S. 311.

[2] CIS I, S. 104; Lidzbarski, Epigr., S. 420 zu no. 3.

[3] S. Lidzbarski, Ephem. III, S. 96: aus dem 5.—3. Jahrh. v. Chr.

[4] Zimmern, KAT [3], S. 467 f.

[5] Zur Begründung dieser Erklärung s. Artikel „Hadoram“ PRE [3], VII, 1899, S. 299 f.

[6] Daß . . . עבדרמנ zu Petra (Brünn.-v. D. I, no. 474 a, b = CIS II 426 B) einen vollständigen Namen darstellt, ist unwahrscheinlich, da *rām* sonst nicht als selbständiger Gottesname vorkommt.

[7] Mit dem Namen des aramäischen Gottes, der im Alten Testament 𝔐 geschrieben wird רִמּוֹן, aber wahrscheinlich *rāmān* oder *rammān* lautete, hängt das Epitheton *rām* schwerlich zusammen. Der Gottesname, der des Gewittergottes, ist entweder von רעם „donnern“ oder von babylonischem *ramāmu* „brüllen“ abzuleiten, s. Artikel „Rimmon“ PRE [3], Bd. XVII, 1906, S. 13.

[8] Nach W. Fell, ZDMG 54, 1900, S. 251 gehört hierher das dem Gottesnamen Ta'lab ständig hinzugefügte ורמם, gewöhnlich verstanden als geographischer Name. Auch

Name سمءم in dem „Buch der Himjariten“ enthält wohl jedenfalls die Gottesbenennung רם[1]. Der Bedeutung nach scheint neben רם zu stellen zu sein das Epitheton, das der südarabischen Göttin Schams beigelegt wird, תנף (CIS IV, 573, 2. 6) „die erhabene“ (Imperfektbildung تنوف[2]) — womit zu vergleichen maskulinisches ינף als epitheton ornans mehrerer Priesterfürsten (Mukarribe) von Saba[3] —, ebenso das schon besprochene (S. 66 f.) südarabische Gottesepitheton אגמר, das geradezu in die Bedeutung „Herr“ übergeht.

Unter den assyrischen Personennamen mit *rāmu, rāme* dürfte kein einziger eine einheimische Bildung sein. Wenn in dem Namen *abirāmu, abirāme* für einen Eponymen im siebenten Jahrhundert[4] das Epitheton *rām* enthalten ist — entweder „der Erhabene ist (mein) Vater“ oder „(mein) Vater (Gott) ist erhaben“ —, so kann er, wie vielleicht alle babylonisch-assyrischen Namen mit *abi* (s. unten II Abt., III Kap., I), von den Westsemiten entlehnt sein; vgl. hebr. *ăbīrām* und den wohl danach zu ergänzenden Namen *abira* . . auf einem Tontafelfragment aus Taʿannek[5]. Ob für diese Namen wirklich an das Gottesepitheton *rām* zu denken ist, wird besser erörtert bei Behandlung der alttestamentlichen Namen mit *rām* (IV Kap., IV, 2, a). Ebenso wie das keilschriftliche *abirāmu* glaube ich beurteilen zu sollen den Namen *aḫi-rāme, aḫi-rāmu* aus der Sargonidenzeit[6]

---

nach Glaser, Altjem. I, S. 70 vielleicht „Hoheit“, vielleicht aber „Erhöhender“ (*rājim, rajjām*). Jedenfalls ist רום ehrendes Epitheton minäischer Könige (Fell a. a. O.). Der südarabische Gottesname רמן CIS IV, 140, 2 usw.: „רמן, Baal von ʿAlman“ (vgl. CIS IV, 203) ist möglicherweise abzuleiten von רם, wofür analoge Bildungen von Gottesnamen aus Epitheten bei den Südarabern (s. oben S. 66 f.) sprechen könnten, und wäre dann nicht gleichzusetzen mit dem babylonischen Namen des Gewittergottes *raman*. Aber da רמן als Epitheton nicht vorkommt, ist doch die Identität mit dem babylonisch-aramäischen Gott wahrscheinlicher. CIS 140 ist anscheinend jung, aus römischer Zeit, eine Entlehnung anzunehmen also nicht schwer (s. näheres Artikel „Rimmon“, PRE[3], Bd. XVII, S. 11 f.).

[1] So Moberg, The Book of the Himyarites (s. oben S. 48, 6), S. XC. Entweder wird der Name zusammenzustellen sein mit phönizischem הרם (s. oben S. 78) oder nach Moberg mit חור־אל usw.; gegen die zweite Deutung spricht, daß רם als selbständiger Gottesname nicht vorkommt.

[2] So Osiander.

[3] Müller, Burg. II, 32. 38 f.

[4] KAT[3], S. 482.

[5] Sellin, Eine Nachlese auf dem Tell Taʿannek, Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wissensch., philos.-histor. Kl., Bd. 52, 1906, Abhandl. III, S. 41, no. 12.

[6] KAT[3], S. 482.

„Bruder des Erhabenen" (vgl. phön. חרם, חִירָם), da auch die Namen mit *aḥ* vielleicht alle westsemitischer Herkunft sind (s. unten II Abt., III Kap., VII) und ein Epitheton *rām* den Ostsemiten so gut wie nicht bekannt gewesen zu sein scheint[1]. Die Babylonier gebrauchen in der Regel für die Erhabenheit der Gottheit in Personennamen das sonst vielfach als Königsepitheton angewandte *nāʾidu* „hoch", so in den altbabylonischen Namen *ea-nāʾid, ilu-n., rammān-n.* (Ranke, Names, S. 241), ebenso in *nabū-na-ʾi-id,* Nabonid (Del. 438 a).

Neben *rām* war vielleicht das uns aus dem Alten Testament als hebräisches Gottesepitheton bekannte *ʿeljōn* eine auch sonst bei den Semiten gebräuchliche Gottesbenennung. Daß es eine altkanaanäische ist, läßt sich aus dem *ēl ʿeljōn* des kanaanäischen Priesterkönigs Malkīṣedeḳ Ge 14 18 ff. wegen der gewiß sehr späten Entstehungszeit der auf eine Verherrlichung des jerusalemischen Priestertums abzielenden Episode freilich nicht erschließen. Aber wenn Philo Byblius als Gott von Byblos den Ἐλιοῦν nennt (ed. C. Müller, Fragm. histor. gr. III, S. 567 a), so zeigt das nach der Art der Berichterstattung Philos zweifellos, daß zu seiner Zeit in Byblos *ʿeljōn* als Gottesname gebräuchlich war[2]; es fragt sich nur, ob als ein alter Gottesname oder als ein aus dem Judentum entlehnter. Einzelne Spuren für ein *ʿeljōn* oder eine andere Bildung

---

[1] Ob der Name *sumu-ramu* aus altbabylonischer Zeit (KAT [3], S. 484) zu den Bildungen mit *rāmu* „hoch" gehört, erscheint mir zweifelhaft. Es kann wohl auch gedacht werden an *ramū* „werfen" (vgl. *sumu-ramī*, Ranke, Names, S. 66 u. 137 zu *ramajatum*). Jedenfalls handelt es sich schwerlich um einen einheimisch babylonischen Namen. Das in Namen auf altbabylonischem Boden öfters vorkommende *sumu* scheint von den Westsemiten entlehnt zu sein (Zimmern, KAT [3], 484). Es steht wohl in Zusammenhang mit dem in südarabischen Personennamen oft, anscheinend im Wert eines Gottesnamens, vorkommenden סמה, vielleicht zugleich auch mit שׁם in hebräischem שְׁמוּאֵל „*šm* ist Gott".

[2] Vgl. Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 283 f., Anm. 6; Adonis u. Esmun, S. 76 f. Dafür daß Philo den Namen Ἐλιοῦν als einen wirklich auf phönizischem Boden gebräuchlichen vorfand, spricht die Art der Einführung dieses Namens: Κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος. Man vergleiche, wie anders er verfährt mit dem gewiß nur aus seiner Gelehrsamkeit geschöpften Namen Ἐλοείμ (ed. C. Müller S. 568 a), den er als einen Beinamen der „Mitkämpfer" des Kronos, d. i. der anderen Götter, darstellt: Ἐλοεὶμ ἐπεκλήθησαν. Bemerkenswert ist weiter, daß bei ihm Ἐλιοῦν (S. 567 a) und Κρόνος Ἦλ (S. 570 b f.), die er beide nicht nur nach Byblos verlegt, sondern doch wohl beide (den El bestimmt) als die Beherrscher von Byblos ansieht, miteinander verschmolzen zu sein scheinen. Das könnte verweisen auf Bekanntschaft mit dem Namen *ēl ʿeljōn*. Für diese Zusammenstellung läge freilich die Vermutung jüdischer Beeinflussung nahe.

vom Stamme עלה als Gottesbenennung finden sich auch außerhalb des kanaanäischen Bodens; sie sind aber alle nicht ganz sicher[1]. Gab es einen alten Gottesnamen *ʿeljōn* oder einen damit verwandten — im Alten Testament gehört *ʿeljōn* doch wohl nicht ausschließlich erst der jüngeren Literatur an (s. unten S. 115 f.) —, so wird er gemeint sein in der Bedeutung „der Hohe" im Sinne von „der Große" oder vielleicht, wie möglicherweise ebenso *rām*, im Sinne „der in der Höhe, im Himmel Wohnende", womit aber auch die Größe bezeichnet wäre. Die erste Auffassung entspricht mehr als die zweite anderen semitischen Gottesbenennungen. Keinenfalls ist für älteste

[1] Littmann (Inscr., S. 157) selbst bezeichnet seine Erklärung des safatenischen Personennamens לעלין (no. 103) mit „*li-ʿelyōn*", d. i. „dem Höchsten gehörend", als zweifelhaft. Der Gottesname könnte etwa von den Juden entlehnt sein. Vielleicht aber läge ein Zusammenhang vor mit dem אלעלי in den Personennamen der Sinai-Inschriften עבדאלעלי „Knecht des Höchsten" (CIS II, 1538. 2366 (?). 3182) und גרמאלעלי (1755. 3169). Auch der Personenname יחועלי (vgl. phöniz. יחומלך) auf einem Ostrakon aus Samaria (Harvard Excavations at Samaria, Cambridge 1924, Bd. I, S. 237 no. 55) scheint hierher zu gehören, dessen עלי kaum eine einheimisch-hebräische Bildung ist. Zu vergleichen ist ferner das in südarabischen Personennamen vorkommende עלי, das irgendwelche religiöse Bedeutung zu haben scheint. In den südarabischen Personennamen ה מרעלי CIS IV, 573, 1 und נבטעלי CIS IV, 377, 1 (vgl. נבטאל CIS IV, 90, 10) ist es anscheinend Gottesname und wohl ebenfalls Gottesname, anderenfalls Gottesepitheton in אבעלי CIS IV, 6, 1; 504, 4 (Frauenname) „Vater ist עלי" oder „der Vater (Gott) ist erhaben (?)". Daß אבעלי mit den Herausgebern des CIS IV aufzufassen wäre als eine Kunje nach nordarabischer Art „Vater des ʿAli", ist weniger wahrscheinlich, da derartige Namenbildungen (besonders als Frauenname) in den südarabischen Inschriften kaum vorkommen. Praetorius, ZDMG 26, 1872, S. 418 erklärt אבעלי בת mit „Herren des Hauses", was, um von 6, 1 abzusehen, jedenfalls auf 504, 4 בתה אבעלי „seine Tochter אבעלי" nicht paßt. In dem häufig vorkommenden Namen סמהעלי (Müll., Burg. II, S. 32; CIS IV, 37, 5; 563, 1; vgl. 502 לי[ע]סמה) scheint עלי Epitheton zu sein zu dem sehr dunkeln (vgl. oben S. 81, 1), aber jedenfalls als Gottesname gebrauchten סמה (vgl. ידעסמה 512, 8 f.; 518, 5 [anscheinend Name eines deifizierten Königs]; סמיאמר [סמהאמר] 375, 1; סמיפע 541, 17). Es läßt sich indessen für סמהעלי und ebenso in anderen Fällen an ein Verbum עלי „hoch sein" denken (so CIS IV, Bd. 2, S. 12). Eines oder das andere ist vielleicht am Platze für den häufigen Namen דמרעלי (z. B. CIS IV, 373), da דמר in den Namen דמרידע, דמרכרב (s. CIS zu no. 373) Gottesname zu sein scheint, vielleicht auch in „*Abi-dhamara*" [אבדמר] bei Hommel, Altisrael. Überlief., S. 84 (vgl. aber zu דמר oben S. 48). Nach Ranke, Names, S. 166 ist ein עלי auch zu erkennen in dem altbabylonischen jedenfalls entlehnten Namen *sumu-ḫala* „Sumu is lofty (?)"; vgl. die altbabylonischen Namen *ilushu-ali* (Ranke, S. 105), *ali-banišu* (ebenda S. 64 „Ali is his creator" oder „lofty is his creator") und den Frauennamen *ali-abi* (ebenda S. 182). In dem nabatäischen Personennamen עליאל CIS II, 222, der gewiß arabischer Herkunft ist, kann עלי Nomen oder Verbum sein: „erhaben ist El". Möglicherweise gehört noch hierher der aramäische Personenname דד־עלה (CIS II, 107); über דד als Gottesnamen s. unten II Abt., III Kap., VII.

Zeiten zu denken an den der Würde nach vor anderen hohen Gott, weil eine Rangordnung in der Götterwelt auf semitischem Boden außerhalb Babyloniens überall erst späten Zeiten angehört.

Das hellenistische Judentum gibt in Septuaginta, wie wir gesehen haben (I Teil, S. 414), und sonst *ʿeljōn* ständig wieder mit ὕψιστος. Wo uns das im höheren griechischen Altertum als Gottesepitheton seltene ὕψιστος[1] auf syrisch-phönizischem Boden in Inschriften aus hellenistischer Zeit als Gottesbenennung begegnet, liegt anscheinend mehrfach Abhängigkeit vom Judentum vor. Überall ist sie aber doch nicht wahrscheinlich. Die Verbindung Ζεὺς ὕψιστος findet sich häufig in Palmyra, zweimal in Byblos und θεὸς ὕψιστος einmal in Antarados[2]. Für Palmyra allerdings ist jüdischer Einfluß sehr wahrscheinlich, da in drei dieser Inschriften[3] dem Zeus Hypsistos in aramäischem Paralleltext die Gottesbenennung בריך שמה לעלמא „gepriesen ist sein Name in Ewigkeit“ entspricht, die durchaus an die Doxologien der alttestamentlichen Psalmen anklingt. Aber Ζεὺς ὕψιστος zweier Inschriften aus Byblos ist doch wohl Wiedergabe eines einheimischen und vom Alten Testament unabhängigen *ʿeljōn*. Auch für die Inschrift aus Arados [θε]ῷ ὑψίστῳ οὐρανίῳ [. . . Μ]ίθρᾳ ist jüdische Herkunft des ὕψιστος durch nichts nahegelegt.

Das ὕψιστος muß nicht überall auf *ʿeljōn* zurückgehen, sondern kann auch Wiedergabe anderer Bezeichnungen eines Gottes als des über allem Anderen in der Höhe wohnenden sein[4].

3. Bildungen vom Stamme ʿzz „stark sein“ und Bedeutungsverwandtes

Nicht ganz ebenso allgemein verbreitet wie Epitheta mit der Bedeutung des Hochseins sind vom Stamme עזז „stark sein“ gebildete Gottesepitheta. Phönizisch kommen vor die Personennamen עזבעל „stark ist Baal“, עזמלך „stark ist Malk“. Daneben עז als Abstraktum in Anwendung auf die Gottheit; so in dem Personennamen עשתרתעז (Répert. 896) „Astarte ist Stärke“, schwerlich „Astarte ist stark“ (mit

[1] USENER, Götternamen, 1896, S. 50.

[2] Meine Angaben beziehen sich auf das Material, das gesammelt worden ist von SCHÜRER, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον, SBA, philos.-histor. Kl., 1897, S. 210 f. 213 (Antaradus). Seine Angaben sind zu vervollständigen für Palmyra durch SOBERNHEIM no. 31. 32. 34.

[3] Zwei bei SCHÜRER und no. 34 bei SOBERNHEIM.

[4] Vgl. GRESSMANN, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 18 f.

maskulinischem statt femininischem Adjektiv). Deutlich liegt das Abstraktum vor in der Benennung der Göttin ʿAnat in einer cyprischen Inschrift mit עז חים „Kraft des Lebens“ oder wohl eher „Kraft der Lebendigen“ [1].

Aramäisch findet sich vielleicht der Personenname עתרעזה (CIS II, 52) „ʿAtar (Atargatis) ist stark“; nach anderer Lesung עזרעזה [2] läge hier der Name der arabischen Göttin ʿUzzā vor: „ʿUzzā hat geholfen“. Auf einer Gemme עתרעזו (Levy, Phöniz. Studien, Heft 2, 1857, S. 38) „ʿAtar ist stark“ (?). Möglicherweise gehört hierher der für Juden vorkommende Name עַזְגָּד Esr 2 12 usw., der, wenn er die Bedeutung hat „stark ist (der Gott) Gad“, nicht jüdischen Ursprungs sein kann.

In Palmyra ist das Epitheton zum selbständigen Namen eines Gottes geworden in der Form עזיזו (Répert. 30, 1. 2 = Littm., Inscr. 8) mit Nominalendung ו und ebenso in Edessa in der aus Julianus Apostata bekannten Transkription Ἄζιζος, an beiden Orten wahrscheinlich arabischer Herkunft. Ἄζειζος als Gottesname auch in einer Inschrift aus es-Suwēdā im Hauran (Wadd. 2314: Ἀζείζῳ ἐπο[ίη]σα) und Azizus durch die Legionen weithin im römischen Reiche verbreitet [3]. Als hypokoristischer Personenname עזיזו im Aramäischen, Nabatäischen, Palmyrenischen, palmyrenisch auch עזיז; die Transkription Ἄζιζος ferner in Emesa als Königsname (Josephus, Antiqu. XX, 7, 1; 8, 4; ed. Niese § 139. 158), für einen Syrer, der aus der Gegend von Apamea stammte, in einer Inschrift aus Trier [4] und öfter im Hauran (Wadd. 2046. 2050. 2084. 2221. 2298).

Für die Araber wird im Koran *al-ʿuzzā* (العزّى) als eine der drei großen Göttinnen genannt [5]. Eine nabatäische Inschrift aus Petra (s. oben S. 59) nennt sie אלעזא *al-ʿuzzā*, ebenso eine Inschrift aus Boṣrā (Répert. 2091), die sie als „Göttin (אלהת) von Boṣrā“ bezeichnet. Mit korrekterer Schreibung in dem Personennamen der Sinai-In-

[1] Zur Bedeutung s. Adonis u. Esmun, S. 457 f.

[2] So Halévy, Revue des Études Juives, Bd. XXI, 1890, S. 232 („Azri-uzza, secours d'Ouzza“).

[3] S. Wissowa, Religion und Kultur der Römer, 1902, S. 303, 7; [2], 1912, S. 363, 7.

[4] Etwa aus dem vierten Jahrhundert: Αζιζ[ο]ς Αγριπα Συρ[ο]ς κω(μης) καπρ[ο]-ζαβαδατων ορων Απαμεων, bei F. X. Kraus, Die christlichen Inschriften des Rheinlandes, Teil I, 1890, no. 80.

[5] S. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], S. 34 ff.

schriften עבד־אלעזי (CIS II, 946)[1]. Daneben ebenda עזיא (CIS II, 611)[2]. Bei den Südarabern kommt der Name vor in der Form עזן (CIS IV, 558, 4; 559, 1 f.[3]) und in dem Personennamen אמתעזן (CIS IV, 558, 6 f.) „Magd des ʿUzzīn". Irgendwie bedeutungsverwandt ist עזז in dem Gottesnamen (vielleicht ursprünglich Personennamen) עזזלת „ʿzz der Lat" CIS IV, 557, 7 f. Im Südarabischen findet sich ferner עז als Epitheton in den Personennamen אלעז CIS IV, 334, 4. 5 (vgl. Ελέαζος als Name eines Königs in Sabbatha, Periplus 27) und עזאל (Derenb. [2] 14 b)[4].

Im Babylonischen ist *exxu* (= עז) nicht selten als Epitheton verschiedener Götter (Del. 35 b), aber in der Bedeutung „zornig, furchtbar".

Ein mit עז synonymes Epitheton kann ich außerhalb des Hebräischen nur einmal nachweisen in dem, soviel ich sehe, ganz allein stehenden punischen Personennamen אברבעל (CIS I, 1886), der doch wohl zu deuten ist nach hebräischem *ābīr* (s. S. 118 f.) „stark ist Baal". Allerdings ist es wohl möglich, daß *'br* ebenso wie *kbr* ursprünglich die Bedeutung „groß sein" hatte; sie liegt aber im Hebräischen nirgends mit Deutlichkeit vor.

4. Bildungen von den Stämmen *'dr, hdr* „herrlich sein"

Das Phönizische gebraucht als ein mit עז oder auch mit רב sich berührendes Gottesepitheton אדר „groß, gewaltig" oder „herrlich". Auf die eine oder die andere Bedeutung verweist האדר in der In-

[1] Zweifelhaft עבדאלעזא, so Euting, Sinaitische Inschriften n. 146 (CIS II, 2178 א[גי]עבדאל).

[2] Nicht mit Sicherheit vermag ich zuzustimmen der in ARW 22, 1923/24, S. 125 f. (vgl. oben S. 12, 3) mit beachtenswerten Kombinationen versuchten Erklärung des Beinamens Ναζαια für eine syrische Κύπρις in der Altarinschrift aus Cordova als einer Transkription für *ʿuzzā*, weil ich mit dem N nichts anzufangen weiß; eine ganz anormale Wiedergabe des ע, woran ich gedacht habe, kann es doch wohl nicht sein. Ich verstehe nicht, wie die Herausgeber der Inschrift S. 126, A. 3 den Hinweis auf den Ort Ναζαλα zwischen Palmyra und Damaskus gemeint haben. Sollte Ναζαια sich auffassen lassen als eine Verstümmelung aus Ναζαλαια, so stände der Annahme einer „Kypris von Nazala" nichts im Wege. Diese könnte dann möglicherweise die *al-ʿuzzā* sein. [Ναγαια ist zu lesen, Littmann.]

[3] Vielleicht auch Mordtm., Berl. 2625.

[4] Vgl. das zweifelhafte עזאמר (עמאמר?) CIS IV, 90, 10. — Den Gottesnamen vom Stamme עזז ist vielleicht analog das im Thamudenischen vorkommende כהל, das wohl nur ein bisher noch nicht ausreichend erklärter Gottesname sein kann. Littmann (Tham., S. 75) ist geneigt, für die Deutung an aramäisches כְּהַל „vermögen, mächtig sein" zu denken.

schrift von Maʿṣūb Z. 6 (Epigr., S. 419) als Epitheton des „Herrn der Könige“, nämlich des Ptolemäus III, und אדר CIS I, 132, 4 anscheinend als Titel eines hohen Beamten, auch die Bezeichnung des Himmels mit שמם אדרם (CIS I, 3, 16. 17). Das Wort war wohl ursprünglich Prädikat des Stammeshauptes, wie noch im Deboralied (Ju 5 13. 25) *addīrīm* bezeugt ist als Bezeichnung für die Stammesfürsten, später auch im Alten Testament Prädikat für Könige (Ps 136 18). Der Singular Jer 30 21 parallel mit *mošēl*[1].

In einer Inschrift aus dem Piräus (CIS I, 118) kommt der Gottesname אסכן־אדר vor: „der herrliche Askun“, worin das Epitheton mit dem Namen zusammengewachsen ist zu einem Kompositum (לאסכנאדר). Analog in einer punischen Inschrift (Répert. 330, 1) die Dedikation לבעל־אדר, hier neben „Tanit“ (תנית) anderer Name für Baal-ḥamman, und in einer neupunischen Inschrift von Mascula (JA XI 7, 1916, S. 460) לבעל אדר für sich allein. Im Punischen ist das Epitheton auszusprechen *addir* (vgl. Baldir als Gottesnamen CIL VIII, 5279 und das Vorgebirge rus-addir). Daneben der punische Personenname אדרבעל (Adherbal) und der phönizische אדרמלך. In einer karthagischen Inschrift (CIS I, 256, 4) ist האדרת ein Titel der Astarte, und in einer schon oben (S. 14) erwähnten phönizischen Inschrift aus Memphis (Répert. 1, 2) אדרת Titel für die mit Astarte gleichgesetzte Isis. Das Epitheton אדר oder ein daraus gebildeter Gottesname scheint enthalten zu sein in dem sehr zweifelhaften Gottesnamen אַדְרַמֶּלֶךְ IV Rg 17 31 (jedenfalls zu lesen אֲדַרְמֶּלֶךְ) für einen von den nach Samarien Deportierten verehrten Gott, allerdings keinenfalls einen phönizischen, wahrscheinlich nach der Aufzählung der Heimatsorte der Deportierten v. 24 einen aramäischen[2].

Auf aramäischem Boden ist indessen אדר als Gottesepitheton nicht zu belegen; wohl aber ist von dem damit verwandten הדר ein selbständiger aramäischer Gottesname gebildet. Pseudo-Melito (Corp. apologetarum christ. ed. Otto, Bd. IX, S. 505. 426) nennt als Hauptgott des syrischen Hierapolis den ܗܕܪܢ[3], und in lateinischen Inschriften

[1] Daneben *addīr* von Wassern Ex 15 10; von einer Zeder Ez 17 23; einem Schiff Jes 33 21. Gegensatz zu אַדִּיר ist Jer 14 3 צָעִיר „klein“, und Jes 42 21 stehen יַאְדִּיר und יַגְדִּיל parallel.

[2] S. Artikel „Adrammelech“ PRE[3], Bd. I, 1896, S. 186. Vielleicht zu emendieren אדרמלך (Kittel, BH).

[3] Mit Unrecht habe ich Artikel „Adrammelech“ a. a. O., S. 187, 28 ff. die Korrektheit der Schreibung ܗܕܪܢ bezweifelt.

aus dem Libanon wird einmal (Ephem. II, S. 88 = CIL III, 14384[1]) ein Gott Hadaranis (Genit.), daneben auf demselben Cippus Hadrani (Dat.)[1] und an einem benachbarten Ort (CIL III, 14385) [ha]daran[i] (Dat.) genannt. Das n dieser Namen ist als Nominalendung anzusehen[2].

Das Nomen *hādār* bezeichnet im Hebräischen mehr Glanz und Pracht als Größe oder Macht, ist aber ebenso wie die Macht nach Ps 21 6; 45 4 f. (vgl. 8 6) ein den König auszeichnender Besitz (vgl. Ps 145 12 הֲדַר מַלְכוּתוֹ mit Beziehung auf Jahwe).

An den zuletzt besprochenen Epitheten ist wieder die überall in den semitischen Religionen hervortretende Neigung zu beobachten, Eigenschaftsbezeichnungen als selbständige Gottesnamen zu gebrauchen. Als allgemein-semitisch ist neben dieser Art der Bildung von eigentlichen Gottesnamen zu beobachten die Bezeichnung der Götter mit Epitheten, die zu dem Begriff des Herrn eine Beziehung haben. Aber aus Identität oder Verwandtschaft der Ausdrücke, die dafür angewandt werden, dürfen wir noch nicht unbedingt folgern, daß auch diese Ausdrücke selbst einer ursemitischen Form der Religion angehören. Dasselbe gilt, wie schon oben (S. 5) für die hebräischen Gottesnamen bemerkt wurde, allgemein für die semitischen Gottesnamen, die direkt „Herr" bedeuten. Die identischen oder verwandten Benennungen können zum Teil bei den verschiedenen Völkern spontan und zu verschiedenen Zeiten für die Gottheit in Gebrauch gekommen sein auf Grund jener den einzelnen Völkern von der Urzeit her gleichmäßig eignenden Vorstellung der Gottheit als des Herrn. Möglicherweise war es die Verbreitung derselben Wortstämme bei allen oder doch mehreren semitischen Völkern, die in einer parallelen Entwicklung jener gemeinsamen Vorstellung die gleichen oder ähnlichen Benennungen veranlaßt hat. Aber wo es so liegen sollte, ist die unabhängige Gleichmäßigkeit ein noch stärkeres Zeugnis für die Energie einer von den Anfängen her den semitischen Völkern gemeinsamen Verbindung des Begriffs „Herr"

[1] Die Inschriften dieses Cippus schon bei DE VOGÜÉ, Journal Asiatique, Série IX, Bd. VIII, 1896, S. 325.

[2] Auch die Phönizier hätten die Form הדר als Gottesepitheton oder Gottesnamen gekannt, wenn aus dem Stadtnamen Hadrumetum als Eponymus der Stadt ein Gott Hadar oder Hadranos konstruiert werden darf, s. SIX, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, in The Numismatic Chronicle 1878, S. 111. 124.

mit der Gottesvorstellung, als es die Überlieferung identischer Namen aus der Urzeit wäre. Die große Zahl der wörtlichen Übereinstimmungen in der Benennung der Gottheit als „Herr" macht es indessen wahrscheinlich, daß mindestens ein Teil dieser Namen und Epitheta aus der Zeit eines ursprünglichen Zusammenwohnens der verschiedenen Völker stammt. Für welche einzelnen Benennungen dies angenommen werden darf, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. In erster Linie für den Namen *baʿal* und in zweiter für den Namen *malik, malk* ist es mit großer Wahrscheinlichkeit der Fall wegen Verbreitung dieser Gottesnamen bei allen oder fast allen semitischen Völkern. Für *malik, malk* ist diese Wahrscheinlichkeit nicht ebenso groß wie für *baʿal*, weil jenes fast in allen auf uns gekommenen semitischen Sprachen bis in die spätesten Zeiten als Bezeichnung einer menschlichen Würdestellung gebräuchlich ist, also von da aus bei den einzelnen Völkern spontan auf die Gottheit übertragen worden sein kann. Dagegen ist alleinstehendes *baʿal* — für babylonisches *bēl* liegt es anders — in dem uns vorliegenden semitischen Wortschatz nicht Benennung einer Würdestellung innerhalb der Gesellschaft oder des Volkstums, sondern Bezeichnung für den allgemeinen Begriff „Herr" oder „Besitzer". Man nennt den Gebietenden nicht *baʿal*, sondern sagt von ihm, daß er *baʿal* einer Person oder Sache ist. Da hier eine Übertragung aus dem im Verkehr der Menschen üblichen Gebrauch auf die Gottheit in den Zeiten, wo sich die uns bekannten semitischen Sprachen gebildet haben, nicht vorzuliegen scheint, darf angenommen werden, daß die Anwendung auf die Gottheit fernen Urzeiten angehört und von Hause aus als eigentlicher Gottesname gemeint war.

Viertes Kapitel

Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" und analoge Gottesepitheta bei den Hebräern

Allgemeines

Wie bei allen anderen semitischen Völkern sind auch für die Hebräer Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" und analoge Gottesepitheta bezeugt. An dieser Stelle sollen sie nur besprochen werden mit der Fragestellung, ob sie sich als althebräische Gottesbenennungen erkennen lassen. Über die in den verschiedenen Perioden der alt-

testamentlichen Entwicklung wechselnde Art ihrer Anwendung, namentlich darüber, inwieweit sie von Jahwe oder von einem anderen Gott zu verstehen sind, an späterer Stelle (VI Kap.).

Alle Gottesnamen, die geradezu „Herr" bedeuten, hat die alttestamentliche Sprache mit dem Phönizischen gemeinsam, und bei der Mischung, die sich seit den Anfängen des Aufenthaltes der hebräischen Stämme in Kanaan zwischen ihrer alten Religion und der kanaanäischen einstellte, ist für alle diese Namen eine Entlehnung seitens der Hebräer möglich. Ausgeschlossen wäre dies nur für solche Benennungen, die sich als gemeinsemitisch erkennen lassen. Das ist für einzelne unter ihnen mehr oder weniger wahrscheinlich, vollkommen sicher aber für keinen. Ungefähr ebenso liegt es mit Ausnahme der Namen *jhwh* und *ĕlohīm* oder *ĕlōah*, die nicht von den Kanaanäern entlehnt sein können, überhaupt für fast alle Gottesnamen und Gottesepitheta, die immer oder doch zeitweise bei den Hebräern in Gebrauch gewesen sind.

I. *baʿal*

Am ehesten kann man für den Namen *baʿal*, der bis zu einem bestimmten Zeitpunkt bei den Israeliten von ihrem Gott gebraucht wurde, eine Herübernahme von den Kanaanäern unwahrscheinlich finden, weil der Name mit dem babylonischen *bēl* zusammenhängt, sich in den ältesten aramäischen Inschriften findet, auch bei den Nordarabern wenigstens in bestimmten Gebieten nicht gefehlt hat und bei den Südsemiten sehr verbreitet ist, also sich nahezu als gemeinsemitisch erkennen läßt (S. 20 ff.).

Die Spuren für die Anwendung dieses Gottesnamens bei den Israeliten zur Benennung ihres eigenen Gottes sind aber doch nur vereinzelt, und dadurch ist noch nicht entschieden, daß der Name schon bei den vorkanaanäischen Hebräern gebräuchlich war. Ho 2 18 gehört nicht hierher, wo im überlieferten Texte das Verbot, Jahwe zu nennen „mein Baal" in gesuchter Weise ausgedrückt wird durch ein mit *baʿălī* in der Bedeutung „mein Eheherr" gebildetes Wortspiel, das nach dem Βααλείμ der Septuaginta nicht einmal textkritisch gesichert ist. Bestimmt gehört es dem Propheten nicht an, weil sich das der Forderung der Vermeidung des *baʿălī* gegenübergestellte Gebot, Jahwe vielmehr zu nennen „mein Mann" (*īšī*), in der religiösen Praxis unmöglich durchführen ließ. Der ganze Vers ge-

hört einem Späteren an, der damit die Aussage v. 19 vorbereiten wollte, sie aber im Grunde vorwegnahm [1].

Dagegen haben wir einige Personennamen aus den Familien Sauls und Davids, die den Gottesnamen *baʿal* enthalten. Sie sind in den Büchern Samuel mit Änderung des den Späteren anstößigen Gottesnamens umgestaltet worden, haben sich aber in dem besser überlieferten Texte der Chronik [2] in korrekter Form erhalten: *ešbaʿal* für einen Sohn Sauls, *mĕrībaʿal* (*meribbaʿal*) für einen Sohn Jonatans, *bĕʿeljādāʿ* für einen Sohn Davids [3]. Noch Septuaginta hat in Regum

[1] Vgl. meine Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, 1901, S. 481 f., und darüber, daß die Gottesbenennung *baʿal*, anscheinend aus triftigem Grunde, sonst, am bestimmtesten bei den Westsemiten, niemals mit Pronominalsuffix gebraucht wird, unten II Abt., II Kap., II. Für Unechtheit des Verses auch in verbesserter Gestalt s. BUDDE, Der Abschnitt Hosea 1—3, Theol. Studien u. Kritiken, 1925, S. 52.

[2] Vgl. oben II Teil, IV Kap.

[3] Die Details über diese Namen Studien I, S. 108, 1 nach dem Vorgang von THENIUS und WELLHAUSEN. Die Erklärung des *bošet* hat zuerst gegeben ABRAHAM GEIGER, Der Baal in den hebräischen Eigennamen, ZDMG 16, 1862, S. 728 ff. Daß das בשׁת in den Personennamen ursprünglich und darin der Name der ägyptischen Göttin Bast zu erkennen sei (BÖHL, Die Sprache der Amarnabriefe, 1909, S. 5), ist meines Erachtens ausgeschlossen durch die Identität der Namen *mĕpībošet* und *mĕrī(b)-baʿal*. Die Frage, wie in dem Namen מְרִי־בַעַל (I Chr 9 40b) oder מְרִיב בַּעַל (I Chr 8 34; 9 40a) der erste Bestandteil zu erklären ist, hat für unseren Zusammenhang keine Bedeutung, da *baʿal* keinem Zweifel unterliegt. Für die Form מררי־בעל spricht nicht nur LXX Μεριβάαλ I Chr 8 34; Μαρειβάαλ, Μαρειβαλ I Chr 9 40bis (so PAUL HUMBERT, Der Name Meri-baʿal, ZAW 38, 1919/1920, S. 86), sondern מריב בעל „Baal streitet" ist deshalb schwerlich, wie NÖLDEKE (Artikel „Names" in der Encyclopaedia Biblica § 42) annimmt, ursprünglich, weil in theophoren Namen das Verbum im Perfekt oder auch im Imperfekt zu stehen pflegt, kaum je im Partizip. Die Schreibung *mĕrīb-baʿal* ist wahrscheinlich aufgekommen in dem Sinne „der den Baal bekämpft" nach Analogie der Erklärung von *jĕrubbaʿal* Ju 6 32 (s. S. 91 f.). Die Erklärung des *mĕrī* unterliegt allerdings einer Schwierigkeit. Der Vorschlag von HUMBERT (a. a. O.), eine hybride Form mit ägyptischem *mrj* „von Baal geliebt" anzunehmen, ist deshalb bedenklich, weil, wie mich Professor ERMAN belehrt, das *r* von *mrj* schon sehr frühzeitig nicht gesprochen wurde (Belege bei SPIEGELBERG, ZAW 38, S. 172 „Zu dem Namen Meri-Baal"). Es müßte sich dann um einen sehr alten bis in die Zeit Davids forterhaltenen Namen handeln. Am nächsten liegt es meines Erachtens, an *mār* (*mārēʾ*) „Herr" zu denken und den Namen zu deuten „mein Herr ist Baal". Das Wort *mārēʾ* gehört allerdings dem Hebräischen nicht an, anscheinend auch dem Phönizischen nicht; sein Vorkommen in einzelnen phönizischen Personennamen ist sehr unsicher (S. 60) und könnte auf Entlehnung aus dem Aramäischen beruhen. Eben dies kann aber auch für den Namen *mĕrī-baʿal* angenommen werden und wäre schon für die davidische Zeit nicht gerade befremdlich. Der Name מרנר unter den Personennamen der Kruginschriften von Samaria läßt sich zugunsten der angegebenen Auffassung anführen, da hier die Erklärung „unser Herr ist Jahwe" wohl die einzig mögliche ist. Vgl. ferner den Personennamen מרבעל auf einem der Ostraka aus Samarien (s. Harvard Excavations at Samaria, Cambridge 1924, I, S. 233 no. 2). Aber für *mĕrī-baʿal* kann

zum Teil das βααλ bewahrt: bei Luc II 4 4; 9 6 Μεμφιβααλ; B 5 16 Βααλειμάθ, Luc Βααλιλαθ (𝔐 *eljādāʿ*; I Chr 14 7 *bĕʿeljādāʿ*). Auch außerhalb jener beiden Familien kommt für die Zeit Davids I Chr 12 5 der Name *bĕʿaljāh* vor, worin jedenfalls der Gottesname *baʿal* enthalten ist: „Herr ist Jahwe". Diese Namensform müßte natürlich bei den Israeliten gebildet sein; aber wahrscheinlich ist das *jāh* Korrektur für ein anders lautendes zweites Glied des Namens, da in kanaanäischen Personennamen *baʿal* nicht prädikativ gebraucht wird. Als Namen eines der Helden Davids bietet I Chr 11 11 יִשְׁבְעָם, was zu verbessern ist nach LXX Luc Ισσεβααλ (B Ἰεσεβαδά, S Ισσαιβαδα mit Verwechslung von Λ und Δ), d. i. יְשָׁבַעַל = אִשְׁבַעַל „Mann des Baal"[1]. In der Chronik findet sich der Name *baʿal* für einen Bruder des Vaters des Saul (I Chr 8 30; 9 36). Der Name ist anzusehen als eine Kurzform und wird gut überliefert sein, da es kaum zufällig ist, daß es sich auch bei ihm um die Familie handelt, der Saul angehört. In ihr scheinen Namen dieser Bildung beliebt gewesen zu sein[2].

Ferner ist der Name *baʿal* enthalten in dem für den Richter Gideon als zweiter Name überlieferten, aber vielleicht irrtümlich auf ihn übertragenen *jĕrubbaʿal*[3], zweifellos ein wirklicher Personenname,

---

vielleicht auch an Ableitung des *mĕrī* von dem mit dem aramäischen *māre'* „Herr" zuletzt identischen אמר, מר (= مَرْءٌ) „Mann" in süd- und nordarabischen, vielleicht auch in westsemitischen Personennamen (s. unten II Abt., VI Kap., I, 2. 3) gedacht werden mit Auffassung des *ī* als des Bindelautes (vgl. dazu das מרבעל in Samaria), also „Mann des Baal", obgleich Auslassung des א in so früher Zeit sehr auffallend wäre.

[1] In der Parallelstelle II Rg 23 8 ישב בשבת, korrumpiert aus ישבשת, mit der üblichen Ersetzung von *baʿal* durch *bošet* „Schande", LXX Luc Ισβααλ (vgl. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis, 1871, S. 212). Einer der Heerführer Davids wird I Chr 27 2 genannt יִשְׁבְעָם; nach LXX B Σοβάλ, A Ισβοαμ, Luc Ισσβοαμ (bei PARSONS, Die Lesarten Ισβολαμ, Σισβολαμ, Ισβολαμ; NESTLE, Die israelitischen Eigennamen, Haarlem 1876, S. 123 gibt an für „eine der griech. übersetzungen" ισσβααλ, was ich nicht nachweisen kann), auch hier zu emendieren יִשְׁבַעַל. Die hier gemeinte Person wohl identisch mit dem יִשְׁבְעָם I Chr 11 11 und dem יִשְׁבִּ בְּשֶׁבֶת II Rg 23 8.

[2] Aus der davidischen Zeit nennt I Chr 12 5 noch einen Benjaminiten *bĕʿaljāh* und I Chr 27 28 einen *baʿal ḥānān*, den „Gederiten". Dieser muß nicht notwendig ein Israelit gewesen sein; vgl. BAETHGEN, Beiträge, S. 142. Der Name *bĕʿaljāh* „Herr ist Jahwe" ist wahrscheinlich eine nicht erst vom Chronisten vollzogene Umgestaltung eines anderen Namens mit *baʿal*, da dieses prädikativ, überhaupt als Appellativum absolut gebraucht niemals vorkommt. Das *baʿal* sollte durch die Beifügung von *jāh* unanstößig gemacht werden.

[3] Für Identität der mit den beiden Namen bezeichneten Person jetzt bestimmter als früher KITTEL, Geschichte des Volkes Israels, Bd. II [6], 1925, S. 28.

der, wenn er, wie Ju 6 32 voraussetzt, von *rbb, rīb* abzuleiten ist, nur bedeuten kann „Baal kämpft“ [1] (vgl. *jĕhōjārīb*) [2]; jedenfalls ist darin *baʿal* Benennung des von dem Namensträger verehrten Gottes [3].

Was die Beziehung des *baʿal* in diesen Personennamen betrifft, so ist nicht anzunehmen, daß Söhne Jonatans und ein Sohn Davids nach dem kanaanäischen Baal benannt wurden, da Abfall zur kanaanäischen Religion sowohl in der Familie Sauls als in der Davids nach allem, was wir über die religiöse Haltung der Familienhäupter wissen, als ausgeschlossen erscheint. Die Namen lassen sich nur verstehen entweder daraus, daß der kanaanäische Gottesname *baʿal*, der seiner Bedeutung nach an und für sich unverfänglich war, bis auf die Zeit Davids ohne Bedenken auf Jahwe übertragen wurde, oder daß *baʿal* auch eine althebräische Gottesbenennung war, und als solche erst später in Abgang kam in Folge des Gegensatzes, der

---

[1] So hat Ju 6 32 den Namen ganz richtig aufgefaßt. Der Erzähler mußte aber die allein mögliche Deutung, daß Baal kämpft oder kämpfen möge für den Namensträger, in der Anwendung auf den Jahwehelden Gideon unmöglich finden und schaltete in seine Erklärung des Namens ein *bō* ein, dadurch den Sinn des Namens in den entgegengesetzten umbiegend: „Baal kämpfe gegen ihn“ mit der Begründung: „weil er (Gideon) seinen Altar zerstörte“. So fand er in dem Namen eine Art Ehrennamen für den Feind des Baalkultus (anders Studien I, S. 108, Anm.).

[2] KITTEL hat die Ableitung des Namens von *rbb* in der Bedeutung „stark sein“, also „Baal ist stark“ (so Kommentar zu den Büchern der Könige, 1900, S. 99) neuerdings)Geschichte des Volkes Israel, Bd. II [6], 1925, S. 28, A. 5) ersetzt durch die auch ihm jetzt wahrscheinlichere Erklärung „Baal streitet“. Die Bedeutung „stark sein“ ist für den Wortstamm zu bezweifeln. Es läßt sich auch nicht denken an die Bedeutung „groß sein“. Namen in der einen oder anderen Bedeutung werden nicht gebildet mit dem Imperfektum, sondern mit dem Perfektum oder Adjektiv *rab* (S. 63; vgl. Ραββηλος S. 65); denn daß der Gott groß oder auch stark ist, ist etwas fest und immer Bestehendes; daß er aber kämpft, ist dies nicht und kann gewünscht werden. Eher ist *jĕrubbaʿal* entstanden aus *jĕrū-baʿal* (vgl. *jĕrūšālēm*), so nach WELLHAUSENs Vorgang PRAETORIUS, ZDMG 57, 1903, S. 781 f.

[3] Ob Ἰώβηλ Ju 9 26 ff. LXX B als ein hebräischer Name aufzufassen ist, ist sehr zweifelhaft. Der Mann, der den Namen führt, war vielleicht ein Kanaanäer (s. Artikel „Baal“ PRE [3]. Bd. II, S. 335 f.). Als hebräischer Name würde aber Ἰώβηλ schwerlich einem ursprünglichen *jōbaʿal* „Jahwe ist Herr“ statt *ʿebed* 𝔐 entsprechen aus dem soeben gegen die Ursprünglichkeit des Namens *bĕʿaljah* angeführten Grunde. Vielmehr ist Ἰώβηλ korrumpiert mit der häufigen Verwechslung von Δ und Λ aus *ʿobēd* (vgl. *ʿobĕd ĕdom*, *ʿobadjāhū*). Für die Lesung 𝔐 spricht Αβεδ LXX AMN Luc (vgl. die Lesarten ιωβηδ, ωβηδ, σωβηδ, οβιδ). Natürlich wäre *ʿobēd* oder *ʿebed* Verkürzung mit Weglassung eines Gottesnamens. Möglich ist also immerhin, daß der vollständige Name lautete *ʿebed-baʿal*, und daß *baʿal* als anstößig weggelassen wurde, sich aber als βηλ erhalten hätte in dem Ἰώβηλ, worin Ιω (יו) willkürlicher Ersatz wäre für *ʿebed*, um den Namen unanstößig zu machen. [S. Nachträge.]

sich zwischen Baaldienst und Jahwedienst im Volke erst allmählich herausbildete.

An der Korrektheit der Überlieferung der mit *baʿal* zusammengesetzten hebräischen Personennamen ist im allgemeinen nicht zu zweifeln. Für sie spricht einmal der Umstand, daß eine spätere Zeit sie nicht erfunden haben würde, und ebenso die Beschränkung solcher israelitischen Namen in den alttestamentlichen Berichten auf die Zeit bis David, die sich schwer erklären ließe, wenn sie nicht dem Sachverhalt entspräche. Aus späteren Perioden kommt nur vor der Name *baʿal* I Chr 5 5 für einen Ephraimiten eine Generation vor der Deportation durch Tiglatpileser (LXX B Ἰωήλ) in einer an sich sehr zweifelhaften und in mehreren Namen vom masoretischen Text und von Septuaginta verschieden überlieferten Genealogie der Rubeniten [1].

Neben den mit *baʿal* komponierten Personennamen kommt noch in Betracht *ašbēl* als Name für einen Sohn Benjamins Ge 46 21; Nu 26 38 (Sam. ed. Gall אשבל, Var. אשבאל). Der Namensform liegt gewiß ein wirklich benjaminitischer Name zugrunde, da Nu 26 38 daneben der schwerlich erfundene Geschlechtsname *ašbēlī* gebraucht wird. Der Name wird entweder aus *ešbēl* oder *ešbaʿal* „Mann des Bel" oder „des Baal" entstanden sein, eher vielleicht aus ersterem, da der Geschlechtsname dafür spricht. Die Form *ešbaʿal* würde, wenn sie die richtige ist, anders als die analogen Namen in den Familien Sauls und Davids, nicht mit Sicherheit geltend zu machen sein für die Beziehung des *baʿal* auf Jahwe, da uns hier nichts bekannt ist über die religiösen Verhältnisse, unter denen der Name entstand. Die Form *ešbēl* ließe sich nur erklären aus dem irgendwie vermittelten Eindringen von babylonischem Kult in den Stamm Benjamin. An das ausschließlich babylonisch-assyrische *bēl* als einen althebräischen Gottesnamen ist nicht zu denken. [S. Nachträge.]

Mit Sicherheit kann aus allen diesen Namen nicht gefolgert werden, daß *baʿal* eine althebräische Gottesbenennung war, denn durch die für die meisten Fälle wahrscheinlichste Annahme, daß mit

[1] Wenn ein aus Syrien stammendes Siegel mit dem Namen בעלחנן, anscheinend nicht älter als aus dem vierten Jahrhundert, wirklich, wie M. A. Levy (Siegel u. Gemmen, 1869, S. 45) annimmt, hebräischer Herkunft ist, so ist der Name in so später Zeit von auswärts entlehnt.

dem *baʿal* Jahwe gemeint war[1], ist für die Herkunft der Gottesbenennung *baʿal* überall nichts entschieden. Sie konnte, wie wir es für die Namen in den Familien Sauls und Davids schon als möglich bezeichnet haben, auch sonst in Nachahmung des kanaanäischen Gottesnamens auf Jahwe übertragen werden.

Kruginschriften, die zu Sebastije, dem alten Samaria, gefunden worden sind, enthalten nicht wenige mit *baʿal* gebildete Personennamen. Die Krüge stammen jedenfalls aus der Zeit der ephraimitischen Könige, vielleicht aus der des Ahab. Ihre Personennamen bezeichnen teils den Eigentümer, teils den Lieferanten des Inhalts des Kruges an Öl oder Wein[2]. Hier handelt es sich bei dem *baʿal* wahrscheinlich entweder um Übertragung des kanaanäischen Gottesnamens auf Jahwe, oder auch der kanaanäische Gott ist direkt gemeint.

Noch weniger als aus den Personennamen ist mit Bestimmtheit etwas zu entnehmen für *baʿal* als althebräische Gottesbenennung aus den vielen mit *baʿal* zusammengesetzten Ortsnamen auf israelitischem Gebiet, die uns als von den Israeliten gebrauchte überliefert sind. Es ist allerdings anzunehmen, daß diese Namen, wenn vielleicht nicht alle, so doch größtenteils, eigentlich den Gott des Ortes bezeichnen und von dem Gott auf den Ort seines Kultus übertragen worden sind. Aber alle diese Namen, vielleicht mit einer Ausnahme, können die Hebräer von den kanaanäischen Vorbewohnern überkommen haben. Nur der Name *baʿal jĕhūdāh* oder (nach *baʿălātāh* I Chr 13 6) *baʿălat jĕhūdāh*, wovon das eine oder das andere aus *baʿălê jĕhūdāh* II Rg 6 2 zu emendieren sein wird, scheint nach dem ersten Eindruck von den Judäern aufgebracht sein zu müssen und würde dann bekunden, entweder daß diese einen Gott Baal oder daß sie Jahwe unter dem Namen Baal verehrten[3]. Aber da, anscheinend für denselben Ort, Jos 15 9 der Name *baʿălāh* und Jos 15 60; 18 14 *ḳirjat-baʿal* gebraucht wird ohne Hinzufügung von *jĕhūdāh*, kann es doch so liegen, daß eine durch eine nähere Bestimmung der Gottheit zu ergänzende Kurzform *baʿălāh* oder *ḳirjat-baʿal* ein alter von den Vorbewohnern

[1] Dafür ist namentlich eingetreten in sorgsamer Abwägung aller Momente Buchanan Gray, Studies in Hebrew Proper Names, London 1896, S. 141 ff.

[2] Die Namen s. Harvard Excavations at Samaria, Cambridge 1924, Bd. I, S. 227 ff.

[3] So Buchanan Gray, a. a. O., S. 135 f.

überkommener Name war, dem die Judäer, um ihn von anderen Orten gleichen Namens zu unterscheiden, die nähere Bestimmung *jĕhūdāh* hinzufügten.

Obgleich nach dem Dargelegten das Urteil über die Herkunft des *baʿal* in den hebräischen Namen unentschieden bleiben muß, läßt sich meines Erachtens doch das *baʿal* der Personennamen nicht ohne Wahrscheinlichkeit als der Rest einer althebräischen Gottesbenennung ansehen. Daß solche Namen in gut beglaubigter Überlieferung nur für den Richter Gideon oder einen anderen mit ihm verwechselten nationalen Helden, für die Familien Sauls und Davids und die weitere Umgebung Davids vorkommen, verweist nicht notwendig auf eine Sonderstellung eben dieser Kreise in der Gottesbenennung. Für die Geschichte Gideons und seines Hauses jedenfalls und ebenso für die der davidischen Regierung sind uns bessere Quellen erhalten als für andere Perioden der Richter- und der älteren Königszeit. Es ist sehr wohl denkbar, daß Namen mit *baʿal* bis in die Zeit Davids oder über sie hinaus noch sonst in Gebrauch waren. Die Zahl der Personennamen mit *baʿal* ist bis auf die davidische Zeit nicht irgendwie auffallend gering, wenn wir gegenüberhalten, daß in vordavidischer Zeit nur drei gut beglaubigte Personennamen vorkommen, in denen der Gottesname *jhwh* enthalten ist[1]. Erst von der davidischen Zeit an werden Namen mit *jhwh* häufiger[2].

[1] Ich zähle als solche, indem ich von den Genealogien der Chronik absehe: Joas (Gideons Vater), Jotam (Gideons Sohn) [in beiden Namen ist übrigens möglicherweise der Gottesname nicht enthalten, nämlich bei Ableitung von Stämmen יאשׁ und יתם, s. Nöldeke, ZDMG 42, 1888, S. 477; Buchanan Gray, a. a. O. (S. 94, 1) S. 154 f.], den Leviten Jonatan Ju 18 30; dagegen nicht Jokebed, Moses Mutter, und Josua, den Sohn Nuns (allerdings nur vereinzelt in P Hoschea genannt, aber *jĕhōšūaʿ* vielleicht aufzufassen als alte hiphilische Imperfektbildung von ישׁע, s. Stade, Grammatik, S. 93; Buchanan Gray, a. a. O., S. 155), eben deshalb nicht den Jehoschua von Betschemesch I Rg 6 14 (LXX B Ὡσῆε). Auch den Ephraimiten Mikajehu Ju 17 1 ff. habe ich nicht hierher gerechnet, da die Überlieferung zweifelhaft läßt, ob diese Namensform oder die kürzere מיכה ursprünglich ist (s. darüber Buchanan Gray, a. a. O., S. 157). Allerdings läßt sich weiter zweifeln, ob die kürzere Form, die eine sehr einfache Abkürzung der längeren sein kann, mit der sprachlich immerhin mißlichen Deutung: „wer ist wie dieses (Kind)?“ der anderen vorzuziehen ist. Die Bedeutung „wer ist wie Jahwe?“, die babylonische Parallelen hat, kann auch für einen Namen aus hohem hebräischen Altertum kaum Bedenken erwecken.

[2] Aus der Zeit Davids sind zu nennen mit Nichtberücksichtigung der Namen der Chronik 15 Personen: Samuels Sohn Abijah (I Rg 8 2), der Priester Achijah (I Rg 14 3), Ebjatars Sohn Jonatan (II Rg 15 27), Sauls Sohn Jonatan (I Rg 13 2), Davids Söhne Adonijah und Schephathjah (II Rg 3 4), Jedidjah als anderer Name für Salomo (II Rg 12 25), Jonadab, Davids Neffe (II Rg 13 3; wohl = Jonatan II Rg 21 21), der Feldherr Joab

Auch außerhalb der Personennamen scheint sich einmal eine Spur davon erhalten zu haben, daß *baʿal* im Volksmund als Benennung Jahwes gebraucht wurde, ohne daß an eine Vermischung mit dem kanaanäischen Baal zu denken wäre. Nach II Rg 5 20 soll David nach einem Sieg über die Philister den Ort der Schlacht genannt haben *baʿal-pĕrāṣīm*, weil „Jahwe seine Feinde vor ihm durchbrochen hatte (*pāraṣ*)". Die Volksetymologie, die hier dem David in den Mund gelegt wird, ist doch wohl nur dann verständlich, wenn man gewohnt war, für den spezifisch israelitischen Gott den Namen *baʿal* zu gebrauchen. Die wirkliche Entstehung des Ortsnamens hat damit allerdings vermutlich nichts zu tun; er rührt wohl von den Kanaanäern her und verwendet *baʿal* als den Namen ihres Gottes.

Die weite Verbreitung des Gottesnamens *baʿal* und des dem Ursprung nach damit identischen *bēl* bei den anderen Semiten macht es von vornherein wahrscheinlich, daß er auch den Hebräern in ihren Anfängen angehörte[1]. Solange *baʿal* als aramäischer Gottesname nicht bekannt war, hatte man Veranlassung, daran zu zweifeln, daß es ein allgemein semitischer Gottesname ist. Wir wissen jetzt aus den altaramäischen Inschriften von Sendschirli, daß er auch bei ihnen schon früh gebräuchlich war.

Bei späterer Besprechung der volkstümlichen Anschauung von Jahwe (VI Kap., I, 3) wird auf den Gebrauch des Gottesnamens *baʿal* zurückzukommen sein. Vielleicht lassen sich aus der Art, wie das

---

(II Rg 10 9), mehrere unter den Helden Davids: Benajah, Sohn Jehojadas, Jehoschaphath (II Rg 20 28 f.), Benajah, der Piratoniter (II Rg 23 30), Jonatan (II Rg 23 32), der Vater Benajahs Jehojada (II Rg 20 23) und der „Hettiter" Urijah (II Rg 11 3). Ich nenne nicht Samuels Sohn Joel (I Rg 8 2), da *jhwh* in diesem Namen wahrscheinlich nicht enthalten ist (s. Studien I, S. 223), auch nicht den Schreiber Serajah (II Rg 8 17), da wahrscheinlich zu lesen שִׁישָׁא III Rg 4 3 (Budde zu II Rg 8 17). Buchanan Gray, a. a. O. [S. 94, 1], S. 259 zählt für die Zeit Davids 17 Namen: er faßt Jehonadab auf als eine von dem Jonatan II Rg 21 21 verschiedene Person und zählt hinzu Joel I Chr 11 38 und Jehoschua I Rg 6 14, scheint aber Samuels beide Söhne nicht hierherzurechnen.

[1] Wenn wirklich *baʿl* alt-nordarabische Gottesbenennung ist (S. 22), so ist es sehr unwahrscheinlich, daß, wie Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I ², 1912, S. 193 annahm, der „Ahnherr der semitischen Baale" in Babylonien zu suchen ist. Wäre dies der Fall, so würde allerdings der Gottesname *baʿal* den Hebräern gewiß erst bei den in seinem Gebrauch dann wohl von den Babyloniern abhängigen Kanaanäern bekannt geworden sein. Daß die Hebräer den Namen *baʿal* erst von den Kanaanäern überkamen, nahm an Buchanan Gray, a. a. O., S. 253. Dagegen war Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte ², 1899, S. 49, wesentlich aus den von mir angeführten Gründen, der Meinung, daß „möglicher Weise" die Hebräer ihren Gott „nicht erst in Kanaan" Baal genannt haben.

Volk Jahwe und den kanaanäischen Baal identifizierte, Schlüsse ziehen auf Vertrautheit mit dem Gottesnamen schon in vormosaischer Zeit.

II. *melek*

Anders als mit *baʿal* liegt es mit der Gottesbenennung *melek* insofern jedenfalls als ihr Gebrauch bei den Israeliten in der Anwendung auf Jahwe keinem Zweifel unterliegt. Sie könnte althebräisch sein, wenn, wie wir vermutet haben (S. 49 f.), das in der Anwendung auf die Gottheit bei den Semiten weitverbreitete *malik, malk* ursprünglich nicht die spezielle Bedeutung „König" hatte, sondern ganz allgemein den Führer des Volkes oder Stammes bezeichnete.

Mit sicherer Datierung läßt sich die Anwendung auf Jahwe für alleinstehendes *melek* erst für die Zeit von Jesaja an beobachten. Bei Jesaja ist mit *melek* Jahwe deutlich als König charakterisiert, eine Auffassung, die in Israel erst bestehen konnte, seitdem es ein Königtum besaß. Diese Darstellung kann also für althebräischen Gebrauch der Gottesbenennung nicht in Betracht kommen. Ebensowenig kann das der Fall sein für die Charakterisierung Jahwes als König in Psalmen, auch wenn sie, wie es neuerdings von MOWINCKEL[1] angenommen worden ist, einer erheblich älteren Zeit als der jesajanischen zuzuschreiben sein sollten. Von dem Gebrauch des *melek* als Gottesbenennung in dem deutlichen Sinne „König" wird erst in späterem Zusammenhang (VI Kap., I, 4) zu reden sein.

Aber als Bestandteil von Personennamen kommt *melek* im Wert einer Gottesbenennung schon in zweifellos historischen Namen der Richter- und ersten Königszeit vor, wo es nicht notwendig in dem Sinne „König" zu verstehen ist. Diese Namen können indessen — vielleicht mit einer Ausnahme — von den Kanaanäern übernommen worden sein.

Dahin gehört an erster Stelle der Name des Abimelek von Sichem „(mein) Vater ist Melek" (Ju 8 31). Auch an der Korrektheit des Namens *ăḫīmelek* („Bruder des Melek" oder „[mein] Bruder ist Melek", s. unten II Abt., III Kap., VII) für den Priester von Nob in der Zeit Sauls (I Rg 21 2) läßt sich kaum zweifeln. Der offenbar für dieselbe Person I Rg 14 3. 18 gebrauchte Name *ăḫijjāh* ist wohl

[1] Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922.

Korrektur eines Redaktors, der an dem Gottesnamen *melek* Anstoß nahm. In diesen Namen kann, wie vielleicht ebenso in denen mit *baʿal*, die kanaanäische Gottesbenennung vorliegen und auf Jahwe übertragen worden sein. Eine Übernahme kanaanäischen Melekdienstes ist wenigstens bei dem Namen des Achimelek, des Jahwepriesters aus dem alten, möglicherweise bis auf Einsetzung durch Mose zurückgehenden Priestergeschlecht der Eliden, nicht zu denken. Das ist auch kaum zulässig für den Namen eines Sohnes Sauls *malkīšūaʿ* I Rg 14 49 „mein König (d. i. der Gott Melek) ist Heil" oder mit Auffassung des *ī* als Bindelaut (s. II Abt., III Kap., IV, 2) „Melek ist Heil". Nur die Chronik (I 8 35; 9 41) gibt für einen Urenkel des Jonatan den Namen *melek* an, vielleicht genauer LXX B 8 35 Μελχήλ und Luc 8 35; 9 41 Μελχιηλ, d. i. *malkī-ēl* „Gott ist (mein) König" oder „(mein) König [d. i. der Gott Melek] ist Gott". Das Zeugnis der Chronik ist in diesem Falle deshalb der Beachtung nicht unwert, weil danach die Gottesbenennung *melek* in den Personennamen der Familie Sauls ebenso wiederholt vorgekommen wäre wie die Gottesbenennung *baʿal* — was eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat, mag man nun dabei an die Beibehaltung althebräischer oder die Übernahme kanaanäischer Gottesnamen denken. Der Name *ĕlīmelek* „Melek ist (mein) Gott" oder „(mein) Gott ist König" in Buch Rut (1 2 f. usw.) kam gewiß wirklich vor, vgl. *ilimilku* der Amarna-Briefe; daß es aber in der Richterzeit der Fall war, ist aus dem Zeugnis des späten Buches Rut nicht mit Sicherheit zu entnehmen[1].

Wie *ĕlīmelek* sind uns auch die Namen *ăbīmelek* und *malkī-ēl* als kanaanäische aus den Amarna-Briefen bekannt, wo sie in der Form *abimilki* und *milkilu* vorkommen. Ebenso entspricht dem alttestamentlichen Namen *ăḫīmelek* der phönizische und keilschriftlich überlieferte Name *aḫimilki* für einen Fürsten von Arados im siebenten Jahrhundert[2]. Diese Namen scheinen demnach bei den Hebräern von den Kanaanäern entlehnt zu sein, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß die israelitischen Namengeber unter dem *melek* Jahwe verstanden.

[1] Die Namen *nĕtan-melek* für einen Eunuchen des Josia (IV Rg 23 11) und *ʿebed-melek* für einen Eunuchen unter Zedekia (Jer 38 7) sind nicht notwendig als israelitische anzusehen, da die Namensträger Fremde gewesen sein können. Auch der Name *regem-melek* für einen Juden zur Zeit des Propheten Sacharja (Sa 7 2) kann ausländischen Ursprungs sein.

[2] KAT ³, S. 482.

Anders dagegen liegt es mit dem Namen *malkīšūaʿ*, gebildet aus מַלְכִּי und einem wohl mit יְשׁוּעָה gleichzusetzenden ישוע. Er entspricht keinem kanaanäischen oder phönizischen Namen, und auch andere mit dem hier doch wohl vorliegenden Stamme ישע gebildete Namen lassen sich im Phönizischen und Altkanaanäischen mit Sicherheit nicht nachweisen[1]. Überhaupt kommt der Stamm ישע auf palästinischem Boden außer im Hebräischen deutlich nur im Moabitischen vor, nämlich in der Inschrift des Königs Mescha auch außerhalb des Namens des Mescha (מישע = משע) selbst (Z. 4 והשענני). Im Südarabischen sind Personennamen gebildet aus יהע, יָשַׁע = ישע und einem Gottesnamen nicht selten, wie im Alten Testament neben *malkīšūaʿ* noch vorkommen *ăbīšūaʿ*, *ĕlīšūaʿ*, *jĕšajāhū*, das vielleicht hierher gehörende *jĕhōšūaʿ*, andernfalls als Kurzform zu beurteilen (S. 95, 1), und das Hypokoristikon *hōšēaʿ*. Der Name *malkīšūaʿ* scheint also selbständlg von den Hebräern gebildet zu sein, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß sie ihn aufbrachten nach Analogie kanaanäischer Personennamen, die den Gottesnamen *mlk* mit einem anderen Komplement enthielten. Immerhin legt der Name die Vermutung nahe, daß *melek* eine althebräische Gottesbenennung war.

Dafür gibt es allerdings keine direkten Spuren. Freilich ist unter den Namen der hebräischen Vätersage der des Weibes Nahors *milkāh* (Ge 11 29)[2] wahrscheinlich entstanden aus dem Göttinnamen מלכת, der uns bei den Phöniziern bekannt ist und vielleicht in dem babylonischen *malkat* oder *malikat* eine Entsprechung hat (S. 50) Er würde dann wahrscheinlich den männlichen Gottesnamen מלך voraussetzen. Aber der Name mag, wie noch mehrere in der alttestamentlichen Urgeschichte, von einem anderen semitischen Volk entlehnt sein.

Aus Am 5 26: „ihr traget (truget) den Sakkūt, euern König (*malkĕkem*)", kann, auch wenn man, wie neuerdings wieder BUDDE[3], den hier geschilderten Gestirndienst auf die Zeit des Wüstenzuges bezieht, keinenfalls direkt gefolgert werden, daß *melek* ein althebräischer Gottesname ist, denn mit dem Nammen *sikkūt* (l. *sakkūt*)

---

[1] Der Name אדנשע in phönizischer Schrift auf einem Skarabäus (Répert. 1239) kann gebildet sein von ישע, aber auch von שיה. Überdies ist die Zeit sehr unsicher.

[2] Auch Name einer „Tochter" des Zelophchad, vielleicht einer Stadt, Nu 26 33 u. sonst.

[3] Zu Text und Auslegung des Buches Amos, Journal of Biblical Literature, Bd. XLIII, Teil I—II, 1924, S. 117 ff.; vgl. derselbe, Die altisraelitische Religion [3], 1912, S. 37 f.

als dessen Epitheton hier *melek* erscheint, und ebenso mit dem daneben stehenden *kijjūn* (l. *kêwan*) werden deutlich babylonische Gottheiten angeführt[1]. Es handelt sich also in der Stelle, auf welche Zeit immer der in ihr geschilderte Kult sich beziehen mag, um einen aus Babylonien in Israel eingedrungenen, allerdings in dem Epitheton *melek* schwerlich um ein babylonisches, da *malik* oder *malk* als Gottesepitheton im Babylonischen sehr selten ist (s. oben S. 49 f.). Eher ist es entweder eine Benennung, die schon das Israel der mosaischen Zeit aus seinem eigenen Sprachgebrauch entnahm, oder eine solche, die der Verfasser des Verses mit Sakkut verband, indem er dabei dachte an den auf kanaanäischem Boden von Israel geübten „Molek"-Dienst. Ob das eine oder aber das andere anzunehmen ist, läßt sich, wie man auch über Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit des Verses und seine zeitliche Beziehung urteilen möge, aus der Gottesbenennung *melek* heraus nicht entscheiden, da diese als althebräisch wohl möglich, aber sonst nicht nachweisbar ist. Indessen scheint mir die Beziehung des Gestirndienstes von Am 5 26 auf die Zeit des Wüstenzuges deshalb kaum statthaft zu sein, weil wir keinerlei Spuren haben von so altem und bis in die Zeit des Amos in der Erinnerung haftenden Gestirndienst bei den Israeliten.

Die Gottesbenennung *melek* läßt sich als bei den Israeliten gebräuchlich, wie schon gesagt, mit Deutlichkeit erst seit Jesaja (6 5; vgl. 8 21 [2]) nachweisen. Dt 33 5: „Und er (Jahwe) wurde in Jeschurun König (*melek*)" ist vielleicht nicht vorjesajanisch; noch weniger ist dies wahrscheinlich für Ex 15 18, wo das Verbum *mlk* „König sein" auf Jahwe angewandt wird[3]. Ob schon aus vorjesajanischer Zeit die Auffassung Jahwes als König sich belegen läßt und namentlich die Annahme MOWINCKELS, daß in Psalmen schon seit älterer Zeit Jahwe als

[1] Zu den Gottesnamen s. Artikel „Remphan" PRE [3], Bd. XVI, 1905, S. 639 ff.

[2] Jes 33 22 ist keinenfalls jesajanisch. Wahrscheinlich ist Jes 33 eine spätnachexilische Dichtung; vgl. GUNKEL, Jesaia 33, eine prophetische Liturgie, ZAW, N. F. 1, 1924, S. 195. In v. 17 ist מלך, womit hier nichts Rechtes anzufangen ist, gewiß irgendwie zu emendieren, s. GUNKEL, a. a. O., S. 179.

[3] Zu Ex 19 6; Nu 23 21 s. VI Kap., I, 4; zu Mi 4 7 s. VI Kap., II, 1. Ho 7 5 „Tag unseres Königs" zu verstehen mit MOWINCKEL (a. a. O. [S. 97, 1], S. 43) von dem „Festtag des Königs Jahwäh", ist dadurch ausgeschlossen, daß in Parallele damit von „Fürsten" die Rede ist, wodurch eine analoge Deutung des *melek* gefordert wird. Derselbe Parallelismus auch v. 3, wo sich für *melek* an eine Gottesbenennung nicht denken läßt. Wenn in dem schlechten Text 7 5 *jōm malkēnū* nicht verderbt ist, so läßt sich dabei nur entweder an den Geburtstag oder den Thronbesteigungstag des menschlichen Königs denken.

König gefeiert werde, die für *melek* als eine althebräische, d. h. vormosaische Gottesbenennung direkt jedenfalls nicht in Betracht kommt, läßt sich besser später in anderem Zusammenhang (VI Kap., I, 4 u. III, 1. 4) besprechen. Daß Jesaja mit besonderem Nachdruck Jahwe als den König Jahwe, *melek jhwh*, bezeichnet, beruht vielleicht auf Opposition gegen den Dienst eines fremden Gottes, den die Israeliten *melek* nannten, schwerlich — wie die masoretische Punktation ausgesprochen wissen will — *molek*, da dies eher eine nach Analogie der Aussprache *bošet* für *baʿal* (vgl. oben S. 90, 3) absichtlich korrumpierte Namensform ist als eine dialektisch abweichende.

Wie immer es sich mit der Entstehung der jesajanischen Gottesbenennung *melek* verhalten mag, deutlich scheint mir zu sein, daß es sich in dem, was das Alte Testament von dem Kult des Molek berichtet, um einen aus der Fremde entlehnten handelt. IV Rg 16 3 redet von einem Sohnesopfer des Ahas mit dem ständig für den Molek-Kult gebrauchten Ausdruck *heʿĕbīr*. Unter den Gesetzbüchern nennt den Molek und seine Kinderopfer nur das sogenannte Heiligkeitsgesetz (Le 18 21; 20 2 ff.), das in seiner ursprünglichen Form meines Erachtens vordeuteronomisch ist, ohne daß ich imstande wäre, einen bestimmteren Zeitpunkt zu nennen. Der Name des Gottes kommt nur noch vor IV Rg 23 10 für die Zeit Josias und Jer 32 35 (vielleicht noch Jes 57 9). Sein Kult wird mit den dafür stehenden Ausdrücken für vorexilische Zeit erwähnt noch sonst in Jeremia (7 31; 19 5) und Ezechiel (16 21; 20 31; 23 37). In IV Rg 17 17 wird er vielleicht willkürlich aufgezählt unter den Sünden des Nordreiches. In zuverlässigen Berichten ist, wenn nicht IV Rg 16 3 [1], vor der Zeit Josias nicht davon die Rede; vielleicht aber doch in einer Anspielung der schwerlich dem Micha, aber doch einem vorexilischen Propheten angehörenden Stelle Mi 6 7 [2]. Ich wüßte nicht, wo anders man den Ursprung dieses Kultus suchen sollte als in Phönizien. Aus Assyrien,

[1] Moore, Artikel „Molech" in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne u. Black, Bd. III, 1902, K. 3186 bezweifelt die Richtigkeit, weil die Propheten des achten Jahrhunderts Kinderopfer nicht erwähnen. Das des Ahas könnte aber eine Ausnahme gewesen sein.

[2] Das לִמְלֶךְ auf Topfhenkeln, die in Jerusalem gefunden worden sind, bezieht sich gewiß nicht, wie ich Artikel „Moloch" PRE [3], XIII, S. 272, 21 ff. angenommen habe, auf israelitische Abgötterei, sondern bezeichnet den Topf als aus einer königlichen Töpferei stammend, s. Lidzbarski, Ephem. I, S. 54 f. 178 ff. 182; vgl. Répert. 1242 und dazu noch ebenda 1262.

wohin ein von Ahas geübter Kult am ehesten weisen könnte, stammt er sicher nicht, da die assyrischen Inschriften *malik* kaum je in dem Wert eines eigentlichen Namens gebrauchen, und besonders deshalb nicht, weil die für den alttestamentlichen Molek charakteristischen Kinderopfer bei den Assyrern überhaupt kaum bezeugt sind. Dagegen hatten nach dem, was Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. histor. Gr. III, S. 570, § 4) mythologisierend von dem El-Kronos zu Byblos erzählt, daß er seinen eigenen Sohn geopfert habe, die Phönizier unter ihren Göttern einen mit Kinderopfern verehrten; ebenso war dies bekanntlich bis in späte Zeiten der Fall bei den Karthagern. Der El-Kronos von Byblos scheint bei Plutarch (De Iside et Osir. c. 15) zu verstehen zu sein unter dem Malkandros, dem König von Byblos und Gemahl der Astarte. Wahrscheinlich führte speziell jener „Kronos" den Namen oder das Epitheton *malk*. Ob bei den Karthagern, für die die Abendländer zwischen einem Kronos oder Saturnus und einem Herakles, d. i. dem Melkart, unterscheiden, die Kinderopfer fast ausschließlich dem Kronos-Saturn zuweisend[1], unter dem *malk* der Personennamen der eine oder der andere dieser beiden Götter oder auch bald der eine und bald der andere zu verstehen ist, läßt sich nur auf Grund komplizierter Untersuchungen beantworten und ist für unsere Frage irrelevant. Nach allem muß, wie mir scheint, angenommen werden, daß der Molek des Alten Testaments ein in der Königszeit eingeführter phönizischer Gott ist, der mit althebräischem Kult direkt nichts zu tun hat. Für die Bestimmung von Zeit und Veranlassung der Einführung aus Phönizien haben wir allerdings keinen Anhaltspunkt. Mit dem unter Ahab aufgekommenen Dienste des tyrischen Baal, d. i. des Melkart, darf der Molek-Kult schwerlich identifiziert werden, da von Kinderopfern in diesem „Baal"-Dienste nicht die Rede ist. Aber auch wenn man bei dem Molekdienst denken will an das Wiederaufleben eines althebräischen Kultus aus anscheinend völliger Vergessenheit heraus, bliebe dies unverständlich ohne die Vermittlung eines von außen her erfolgten Anstoßes.

Ohne Hindeutung auf irgendwelche Beziehung zum Molek-Kult wird die jesajanische Bezeichnung Jahwes als *melek* wieder aufgenommen durch Jeremia (8 19). Von der jeremianischen Zeit an kommt der Personenname *malkijjāh* „König ist Jahwe" oder „mein König ist Jahwe" mehrfach vor. Für Jeremias Zeit begegnen wir in der

[1] Vgl. Artikel „Moloch" PRE 3, Bd. XIII, S. 288 f.

Chronik (I 3 18) noch einem anderen mit dem Gottesnamen *melek* gebildeten Personennamen, nämlich *malkīrām* für einen Sohn Jechonjas. Der Name, der in der Schreibung מלכרם bei den Phöniziern vorkommt, ist möglicherweise von ihnen entlehnt[1]. Die Benennung Jahwes als *melek* gewann aber weitere Verbreitung erst, als nach dem Untergang des judäischen Königtums ein Trost gefunden wurde in der Vorstellung Jahwes als des eigentlichen Königs seines Volkes. Bei dem großen exilischen Propheten und besonders in Psalmen ist diese Gottesbenennung beliebt.

Ihr Gebrauch bei den Israeliten verteilt sich, wenn unsere Zeitbestimmungen nicht unrichtig sind, auf zwei auseinanderliegende Perioden, eine ältere mit Personennamen, die *melek* enthalten, und eine weit spätere, wo Jahwe auch direkt als König bezeichnet wird. Dadurch ist die Bestimmung der Herkunft der Gottesbenennung bei den Hebräern erschwert. Es kann fraglich erscheinen, ob wir es mit einer zusammenhängenden Entwicklung ihres Gebrauchs zu tun haben. Ist die Frage, was jedenfalls naheliegt, zu verneinen, so können für Ursprünglichkeit bei den Hebräern nur etwa die alten Personennamen in Betracht kommen. Da die Gottesbenennung *malk* oder *malik*, obgleich neuerdings bei den meisten semitischen Völkern nachgewiesen, vor allen anderen bei den Kanaanäern besonders verbreitet gewesen ist (S. 44 ff.), könnte die Annahme als wahrscheinlich beurteilt werden, daß die Israeliten sie erst auf kanaanäischem Boden kennen lernten[2]. Demgegenüber hat aber doch die Tatsache, daß der Melekdienst sich in Juda seit der mittleren Königszeit bis mindestens gegen die Zeit des Exils und wahrscheinlich noch über das Exil hinaus (Jes 57 9) mit großer Zähigkeit behauptete, und ferner die Erwägung, daß das diesem Kult charakteristische Kinderopfer nach verschiedenen Spuren althebräischer Brauch war[3], Anlaß gegeben zu der oft ausgesprochenen und ebenso oft verworfenen Vermutung,

[1] Weitere Details über das *melek* der hebräischen Personennamen s. Artikel „Moloch" PRE 3, XIII, S. 295 ff.

[2] So Buchanan Gray, Hebrew proper Names, S. 253. Dasselbe anzunehmen, war ich geneigt im Artikel „Moloch" S. 298, 13 ff.

[3] Was Ge 22 erzählt von der geforderten Opferung Isaaks, läßt sich etwa verstehen als Reflex einer solchen Kultsitte, welche die Israeliten von den Kanaanäern angenommen hatten, wie Meinhold („Indogermanen in Kanaan?" in Abhandl. zur semit. Religionskunde, 1918, S. 343 f.) annimmt, der die Kinderopfer der Phönizier als einen nicht altsemitischen, sondern auf indogermanischen Einfluß in vorgeschichtlicher Zeit zurückgehenden Brauch anzusehen geneigt ist. Aber die Verschonung der israelitischen Erstgeburt bei

daß wir es hier mit einem von Hause aus hebräischen Kult zu tun haben, der in der Übernahme eines fremden Gottes Melek oder Malk als wieder auflebend gedacht werden könnte[1]. Ganz abgesehen von den Kinderopfern, die schwerlich über Phönizien hinaus speziell an einem Gott mit der Benennung *malk* hafteten, werden durch die Annahme, daß diese Gottesbenennung auch althebräisch war, die alten bis auf die Zeit Sauls reichenden Personennamen und besonders die anscheinend spezifisch hebräische Namensform *malkīšūaᶜ* verständlicher.

Die Vermutung, daß *melek* eine althebräische Gottesbenennung war, erhält eine bedeutsame Stütze in dem Gottesnamen *milkom* mit der unphönizischen Nominalendung *m* bei den nahen Anverwandten der Hebräer, den Ammonitern (S. 46). Der Ammonitergott ist keinenfalls von den Phöniziern entlehnt. Aller Wahrscheinlichkeit nach brachten die Ammoniter ihre Namensform mit der arabischer Mimation entsprechenden Endung aus ihren Ursitzen mit, die ungefähr dieselben gewesen sein werden wie die der Hebräer. Die diesen ebenfalls nahe verwandten Moabiter gebrauchten für ihren Gott Kemosch entweder ein Epitheton oder ein Verbum *mlk* (S. 46). Danach ist es sehr wahrscheinlich, daß diese drei einander nahestehenden Völkerschaften alle von Hause aus den Gottesnamen besaßen.

Für diesen ist allerdings nicht in demselben Maße wie für den Gottesnamen *baᶜal* allgemeine Verbreitung bei den Semiten geltend zu machen. Ein entsprechender altaramäischer Gottesname ist nicht bekannt. Aber nachdem neuerdings *mlk* (*malik*) als Gottesbenennung bei den Südarabern erkannt, auch Spuren des Gebrauchs als Gottesepitheton oder Gottesname bei den alten Nordarabern in thamudenischen Inschriften und in einer safatenischen gefunden worden sind (S. 49), darf mit größerer Wahrscheinlichkeit als früher[2] die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß auch bei den Hebräern diese Gottesbenennung ursprünglich war.

dem Auszug aus Ägypten verweist auf eine mit dem Passahritus zusammenhängende Vorstellung von dem Verfallensein der menschlichen wie der tierischen Erstgeburt an die Gottheit, und diese Vorstellung scheint mir als von dem Ritus der Passahfeier unablösbar, ebenso wie dieser einer Zeit des Hirtenlebens vor der Niederlassung in Kanaan anzugehören.

[1] Sieht man das Kinderopfer als nicht althebräisch an, so kommt die Feuernatur, die allerdings Jahwe und „Molek" beide besitzen, für einen ursprünglichen Zusammenhang kaum in Betracht, da sie auch anderen Göttern der Semiten — so babylonischen — eignet, die mit keinem von beiden eine gemeinsame Herkunft zu haben scheinen.

[2] Vgl. Artikel „Moloch" PRE ³, XIII, S. 298.

III. *ādon*

Am einfachsten bringt unter den alttestamentlichen Gottesnamen den Begriff des Herrn zum Ausdruck das nicht eigentlich als Name, sondern bis auf ganz späte Zeit nur als Epitheton gebrauchte *ādōn*. Wie schon in der Besprechung eben dieser Gottesbenennung bei den Kanaanäern und speziell den Phöniziern (S. 52 ff.) bemerkt wurde, ist aus dem Vorkommen nicht nur des Gottesnamens, sondern überhaupt des Wortes אדן ausschließlich bei den Kanaanäern und Hebräern zu entnehmen, daß es eine altsemitische Gottesbenennung nicht war. Ebensowenig wird es eine althebräische sein. Als ein hebräischer Gottesname, der aus der Zeit vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan stammte, wäre *ādōn* kaum denkbar, ohne daß sich auch in anderen semitischen Dialekten Spuren dieses Namens fänden. Auch davon kann nicht die Rede sein, daß die Kanaanäer ihn von den Hebräern übernommen hätten. Es ist das schon durch das freilich vereinzelte Vorkommen von *adon* (*aduna*) in den Amarna-Briefen ausgeschlossen. Überhaupt läßt sich nicht denken, daß eine von den Phöniziern allgemein gebrauchte Gottesbenennung ihnen zugekommen wäre von den Hebräern, die vielmehr ihrerseits seit ihrer Niederlassung in Kanaan durchaus unter dem Einfluß der dort vorgefundenen Religion standen. In alttestamentlichen Personennamen der Väterzeit ist kein mit *ādōn* gebildeter überliefert. Der älteste uns bekannte ist *ădonijjāh* „mein Herr ist Jahwe" für den Sohn Davids (II Rg 3 4 usw.).

Aus allem ergibt sich mit Sicherheit, daß die Hebräer den Gottesnamen und überhaupt das Wort *ādōn* von der vorhebräischen Bevölkerung Kanaans entlehnten.

IV. Mit der Benennung der Gottheit als „Herr" verwandte Epitheta

Allgemeines

Bei den Israeliten begegnen wir neben den Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" ebenso wie bei den anderen semitischen Völkern einer ganzen Reihe damit verwandter Gottesepitheta, verwandt in demselben Sinne, wie wir für die übrigen Semiten die Benennungen, welche Größe, Erhabenheit, Macht und Herrlichkeit ausdrücken, beurteilt haben als Entfaltungen oder Spezialisierungen der

Vorstellung von dem Gott als dem Herrn (S. 74 ff.). In vielen Fällen handelt es sich dabei um solche Epitheta, die auch bei den Kanaanäern gebräuchlich waren. Hier läßt sich daran denken, daß die Hebräer sie von diesen übernahmen. Aber ein nicht kleiner Teil eben dieser Ausdrücke ist in der Anwendung auf die Gottheit den Hebräern und Kanaanäern mit anderen semitischen Völkern gemeinsam, so daß die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit besteht, daß diese Art des Gebrauchs aus semitischen Urzeiten stammt. Nicht unbedingt ist es in diesen Fällen von vornherein anzunehmen; denn, wie schon früher bemerkt wurde (S. 87 f.), bei der großen Übereinstimmung des Wortschatzes in den verschiedenen semitischen Dialekten liegt die Möglichkeit vor, daß für den Ausdruck desselben Gedankens erst in einer späteren Zeit in den einzelnen Dialekten dasselbe Wort in Gebrauch kam, ohne daß eine Abhängigkeit bestände. Nur wenige unter den hier in Betracht kommenden Epitheten sind ausschließlich im Hebräischen nachweisbar. Wie immer aber es mit einem Abhängigkeitsverhältnis des Gemeinsamen oder mit einer anscheinenden Selbständigkeit bestellt sein mag, jedenfalls bekundet die Übereinstimmung der Hebräer mit allen anderen Semiten in der Bezeichnung der Gottheit als groß, erhaben, mächtig, herrlich, daß in dieser Vorstellungsweise, die nirgends so konstant und namentlich nirgends so einseitig hervortritt wie bei den Semiten, etwas für ihren Gottesbegriff Charakteristisches liegt, und daß sie bei den Hebräern von ihren Anfängen an ebenso vorauszusetzen ist wie bei den anderen semitischen Völkern.

In der folgenden Statistik über die einzelnen Ausdrücke sind Details nur angegeben aus Tora und Nebi'im. Da der besondere Sprachgebrauch der Ketubim für althebräische Ausdrucksweise wenigstens direkt nicht in Betracht kommt, bleibt seine Besprechung einer späteren Stelle (VI Kap., III) vorbehalten.

1. Bildungen von den Stämmen *rbb, gdl, kbr, ʾbr* mit der Bedeutung „groß sein"

a) Das Epitheton *rab* wird niemals in der dem arabischen *rabbu* eignenden Bedeutung „Herr" (S. 61 ff.) auf Jahwe angewandt, wohl aber mit näheren Bestimmungen als Adjektiv in der Bedeutung „groß", um Jahwe nach seinen einzelnen Offenbarungsweisen oder Eigenschaften zu bezeichnen: er ist groß zu helfen (Jes 63 1: *rab*

wohl zu verbessern in *rab koaḥ* „groß an Kraft“), groß an Tat (Jer 32 19), an Gnade (Nu 14 18), an Güte (Jes 63 7). Oder es ist, ebenso mit Anwendung von *rab*, die Rede von seiner großen Güte (Ps 31 20; 145 7). Mit Ausnahme etwa von Nu 14 18 gehören alle Belege für diese Ausdrucksweise späten Zeiten an.

Das rabbinische Judentum hat aus dem Epitheton *rab* gebildet den Gottesnamen *ribbōn* „Herr“, gewöhnlich gebraucht mit näheren Bestimmungen (s. II Abt., VIII Kap., 7).

b) Das synonyme *gādōl* ist, wie der ganze Stamm *gdl*, im Kanaanäischen nicht nachweisbar, und in den anderen semitischen Dialekten kommt der Wortstamm nicht vor in der Bedeutung „groß sein“.

In der Anwendung auf Jahwe ist *gādōl* wohl zuerst gebraucht Jer 32 18 f. (vgl. „großer Name“ Jer 44 26) und dann in der deuteronomistischen Stelle III Rg 8 42 (= II Chr 6 32) und in der Einleitung des Deuteronomiums (7 21; 10 17). Häufiger ist das Epitheton *gādōl* für Jahwe erst in den Psalmen, sonst noch in den späten Stellen Jes 12 6; Jer 10 6.

Das Abstraktum *godel* wird niemals bei den Propheten und zuerst in der Einleitung des Deuteronomiums auf Jahwe angewandt, wie wir dort auch das Adjektiv fanden. Hier wird die Größe Jahwes parallel genannt mit seiner „starken Hand“ (Dt 3 24; 9 26; 11 2) und mit seiner „Herrlichkeit“ (*kābōd* Dt 5 21). Nicht direkt Jahwe, aber seiner Gnade wird *godel* zugesprochen Nu 14 19 in einem Abschnitt, der späte Bestandteile enthält. In dem junger Zeit angehörenden Moselied Dt 32 3 bedeutet „bringt Größe (*godel*) unserem Gott“ so viel wie „preiset Gott“, eigentlich „erkennt ihm Größe zu“. Das Nomen *gĕdullāh* (*gĕdūlāh*) „Größe“ wird mit Bezug auf Jahwe gebraucht von seinen Taten in einem deuteronomistischen Abschnitt II Rg 7 21. 23 (v. 23 l. *gĕdōlot*) und in derselben Weise *gĕdolot* Dt 10 21.

Daß Jahwe groß ist, wird ausgedrückt durch das Verbum *gādal* in demselben deuteronomistischen Abschnitt, der *gĕdullāh* gebraucht, II Rg 7 22 (ebenso Ps 104 1). Häufiger kommt vor die Wunschformel *jigdal jhwh*, die besagen will, daß Jahwe sich als groß erweisen oder daß er als groß anerkannt werden möge, aber erst seit Maleachi (1 5), sonst noch in Psalmen. Der Wunsch aber, daß Jahwes Name groß sei, findet sich in einer Anrede an Jahwe schon bei einem Deuteronomisten II Rg 7 26. Der Huldigungsruf

Nu 14 17: „Groß sei (*jigdal*) deine Kraft, Jahwe“ [1] kann, ebenso wie *godel* Nu 14 19, deuteronomistisch beeinflußt sein.

Den Personennamen *gĕdaljāhū*, dessen *gdl* die Punktatoren als Verbum behandeln [2], kennen wir, von zweifelhaften Angaben der Chronik (I 25 3. 9) abgesehen, für zwei Zeitgenossen Jeremias (IV Rg 25 22; Jer 38 1) und in der keilschriftlichen Umschreibung *gadaljāma* für einen Zeitgenossen Artaxerxes I [3], offenbar einen Juden. Aus der Zeit Jeremias kommt noch vor der Name *jigdaljāhū* (Jer 35 4; LXX Γοδολίου Genit.).

Erst in der nachprophetischen Literatur finden die verschiedenen Bildungen des Stammes *gdl* häufiger Anwendung auf Gott. Überall scheint die Bezeugung von *gdl* in dem Gebrauch von Jahwe mit der jeremianischen Periode zu beginnen. Es wird aber durch die Art dieser Anwendung bei den Deuteronomisten, besonders durch die feststehende Formel *jigdal jhwh*, die Vermutung erweckt, daß eine Anlehnung vorliegt an älteren Sprachgebrauch in Hymnen oder Liturgien. Immerhin ist beachtenswert, daß Jesaja, der bestrebt ist, die Erhabenheit Jahwes in verschiedenen Ausdrücken zur Geltung zu bringen, dafür den Stamm *gdl* nicht gebraucht. Ob die Anwendung von *gādōl* auf Jahwe eine Nachahmung ist des ebenso gebrauchten altkanaanäischen Gottesepithetons *rab* (S. 63), oder ob wir es hier mit einer ganz selbständigen hebräischen Ausdrucksweise zu tun haben, läßt sich schwer entscheiden. Wahrscheinlicher ist nach der Zeit der Bezeugung das zweite, da die alttestamentlichen Autoren der späteren Zeit kaum kanaanäische Ausdrucksweise zum Vorbild genommen haben werden. Vielleicht zeigt die Anwendung des Stammes *gdl* auf die Gottheit, da dieser Wortstamm, wie gesagt, nachweisbar nur im Hebräischen die Bedeutung „groß sein“ hat, daß die Bezeichnung Gottes als des großen bei den Israeliten nicht lediglich ein aus uralten allgemein semitischen Zusammenhängen überkommenes Erbe war; in der selbständigen Erzeugung jener hebräischen Ausdrucksweise hätte die alte Vorstellung fortdauernde Lebenskraft erwiesen.

[1] Zum Text vgl. I Teil, S. 494)

[2] LXX Γοδολίας = גְּדַלְיָהוּ, wohl von גָּדוֹל; daß das richtiger ist (wie Nöldeke Artikel „Names“ in der Encyclopaedia Biblica § 38, K. 3284 f. anzunehmen scheint), wird durch die keilschriftliche Umschreibung (s. Anm. 3) zweifelhaft gemacht.

[3] S. Hilprecht in Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Bd. IX, S. 58 aus „Business documents of Murashû sons“.

c) Nach dem oben (S. 75) über den Stamm *kbr* Bemerkten glaube ich hierher stellen zu sollen das vereinzelt von Jahwe gebrauchte *kabbīr*, obgleich sich aus dem hebräischen Sprachgebrauch nicht ersehen läßt, ob ihm von den alttestamentlichen Schriftstellern die Bedeutung „groß", und nicht vielmehr die verwandte „stark" beigelegt wurde. Sicher findet sich das Wort als Gottesepitheton nur Hi 34 17[1]; 36 5; aber im Ḳĕrē auch Jes 10 13 (Kĕtīb *kĕ'abbīr*). Nach der Anwendungsweise in der nichtreligiösen Sprache — von Wassern, vom Winde — bedeutet es eher „stark" als „groß", ursprünglich aber doch wohl das zweite in Übereinstimmung mit dem vielgebrauchten arabischen Stamme كَبِرَ „groß sein"; vgl. im Deutschen „großes Wasser" statt „vieles" oder „starkes Wasser".

d) Deutlicher gehören in diese Reihe die Bildungen vom Stamme *gbr*, obgleich sie zum Teil unverkennbar das Starksein ausdrücken; aber die Bedeutung „groß sein" ist in verschiedenen Fällen auch da noch durchklingend. Nur selten und nur in gehobener Rede wird von Jahwe gebraucht *gibbōr* „Held" (Dt 10 17; Jer 32 18; Ps 24 8bis; *ēl gibbōr* Jes 10 21[2]). Darin ist ein Nachklang zu erkennen alter Anschauung von der Gottheit, besonders vom Sonnengott (vgl. Ps 19 6[3]). Dieser ist bei den Ost- und Westsemiten ein kämpfender und siegender Held. Der Sonnengott Melkart von Tyrus erschien den Griechen, die ihn Herakles nannten, vorzugsweise als Held. Die Vorstellung von dem babylonischen Lichtgott Marduk ist ihm verwandt. Wenn wirklich die Benennung Jahwes mit *gibbōr* auf Sonnendienst zurückgeht, so mag sie aus einer den Hebräern mit den anderen Westsemiten gemeinsamen Vorzeit stammen. Den ältesten Semiten aber gehört sie nicht an, da die Araber nur eine weibliche Sonnengottheit kennen. Jene Vorstellung ist indessen möglicherweise bei den Hebräern eine erst in späterer Zeit, am wahrscheinlichsten von den Babyloniern, entlehnte.

Häufiger, anscheinend freilich nur in späterer Literatur, besonders in Psalmen, wird Jahwe *gĕbūrāh* „Stärke" als Eigenschaft beigelegt, in alter prophetischer Literatur kaum. Jes 33 13 ist sicher nicht jesajanisch und Jer 16 21 nicht jeremianisch. Jes 11 2 kommt *gĕbūrāh* als

[1] Der Text irgendwie verderbt.

[2] Der Messiasname *ēl gibbōr* Jes 9 5 gehört nicht hierher, da er doch wohl bedeutet „starker Held".

[3] In einem Hymnus an Šamaš aus den Funden von Boghazköi in semitischer Sprache wird er genannt „der Held", s. WEIDNER, MDOG No. 58, 1917, S. 76. [S. Nachträge.]

eine der Kräfte des Geistes Jahwes — auch wenn der Passus wirklich dem Jesaja angehören sollte — hier nicht in Betracht, da „Geist der *gĕbūrāh*“ neben „Geist der Jahwefurcht“ nicht bezeichnet, was der Geist Jahwes ist, sondern was er wirkt, also eine Eigenschaft des Menschen ausdrückt, in diesem Falle des Messias. Der Plural *gĕbūrōt* wird gebraucht von den Taten Jahwes zuerst Dt 3 24, später Jes 63 15; Hi 26 14 (Ḳĕrē) und öfters in Psalmen.

In *gbr* gehen die Bedeutungen „stark“ und „groß“ ineinander über. Mit *gibbōr* wird nicht nur benannt einer, der durch Krafttaten ausgezeichnet ist, sondern jeder, der groß ist in irgendwelcher Leistung (Ge 10 9; Jes 5 22), und wer eine hervorragende soziale Stellung einnimmt (*gibbōr ḥajil* „Grundbesitzer“ I Rg 9 1). Die Königin-Mutter trägt den Titel *gĕbīrāh* (Jer 13 18 u. sonst) als die erste Frau am Hofe. Zugleich aber hat *gibbōr* die Bedeutung „Herrscher“, so auf Nimrod angewandt als den ersten *gibbōr* auf Erden Ge 10 8 (vgl. *gĕberet mamlākōt* Jes 47 5). Die Nebeneinanderstellung von *gādōl* und *gibbōr* in der Anwendung auf Jahwe Dt 10 17 und Jer 32 18, von *gĕdullāh* und *gĕbūrāh* Jahwes I Chr 29 11 zeigt, daß der Sprachgebrauch zwischen diesen Ausdrücken einigermaßen unterschied, was nur in der Weise möglich war, daß die Bildungen vom Stamme *gbr* die Färbung der Größe als Stärke zum Ausdruck brachten. Dazu ist noch zu vergleichen in der späten Stelle Jer 10 6 die Bezeichnung des Namens Jahwes mit „groß (*gādōl*) an *gĕbūrāh*“.

e) Mit der Bedeutung „groß“ wird Hi 36 26; 37 23 von Gott gebraucht *śaggī*. Eine entsprechende Gottesbenennung kann ich in den anderen Dialekten nicht nachweisen [1].

2. *rām*, *ʿeljōn* „erhaben“ und Bedeutungsverwandtes

a) Das Epitheton *rām* „hoch“, das wir besonders als kanaanäisch und phönizisch, nur vereinzelt bei Nabatäern und Südarabern gefunden haben (S. 77 ff.), wird auf Jahwe angewandt in dem mehrfach, zuerst für den König von Juda, Josaphats Sohn, vorkommenden Personennamen *jĕhōrām* oder *jōrām* „Jahwe ist erhaben“. I Chr 3 18 wird für einen Sohn Jechonjas angegeben der zweifellos theophore und vielleicht historische Name *malkīrām* „mein König ist erhaben“.

[1] Die hebräischen Benennungen als „groß“ wirken fort in dem θεὸς μέγας und θεὸς μέγιστος von Inschriften, die sicher oder anscheinend jüdisch oder christlich oder doch wohl von Judentum oder Christentum beeinflußt sind, s. Bruno Mueller (S. 72, 5) n. 178—184.

Schon der für einen Beamten Salomos überlieferte Name *ădonīrām* (III Rg 4 6; 5 28) „mein Herr ist erhaben" — vielleicht aber geändert aus *ădorām* Rg II 20 24; III 12 18 oder *hădorām* II Chr 10 18 [1] — würde ebenfalls als eine Aussage über Jahwe zu verstehen sein, obgleich er der Herkunft nach phönizisch sein könnte. Belegen läßt er sich im Phönizischen nicht. Ist statt *ădonīrām* zu lesen *ădorām* oder *hădorām* „Ad (Had = Adad, Hadad) ist erhaben", so wird es sich um einen von den Kanaanäern oder Aramäern (vgl. S. 79) entlehnten Namen handeln. In jedem Falle liegt hier das Gottesepitheton *rām* vor. Ob der nur Esr 10 25 vorkommende Name רמיה (𝔐 רַמְיָה, LXX B ʿΡαμιά, Luc Ραμείας) hierher gehört („Jahwe ist erhaben"), ist zweifelhaft; er könnte eine Abkürzung sein von dem bekannten Namen *jirmĕjāhū*. Der in Hiob, Rut und Chronik gebrauchte Personenname *rām* wird Hypokoristikon sein mit Auslassung eines Gottesnamens. Höchstwahrscheinlich ist phönizischer Herkunft das nur I Chr 8 5 als hebräischer Name (für eine benjaminitische Gens) gebrauchte *ḥūrām*, da es doch wohl identisch ist mit dem bei den Phöniziern beliebten Personennamen *ḥūrām* oder *ḥīrām*, in welchem wir *rām* als Gottesepitheton glaubten beurteilen zu sollen (S. 78).

Hierher stelle ich ferner ohne Bedenken den Namen *ăbīrām*, der III Rg 16 34 angegeben wird für eine zweifellos geschichtliche Persönlichkeit zur Zeit Ahabs, ferner für einen Rubeniten der mosaischen Zeit Nu 16 1 usw.; 26 9; Dt 11 6; Ps 106 17. Daneben haben wir die schon oben (S. 80) erwähnten keilschriftlichen, vielleicht westsemitischen Namensformen *abirāmu, abirāme*. Ich glaube diese offenbar identischen Namen erklären zu sollen „der Vater (mein Vater) [d. i. Gott] ist erhaben" — was der Auffassung „Rām (Gott) ist (mein) Vater" vorzuziehen ist, weil wir *rām* als eigentlichen Gottesnamen nicht kennen. Darüber, ob in diesen Namen das *ăbī* aufzufassen ist als Nomen mit Pronominalsuffix oder als eine Form des status absolutus, ist besser erst später zu reden bei Besprechung überhaupt der mit *ab* oder *ăbī* gebildeten Namen (II Abt., III Kap., IV). Gegen die Auffassung des Namens, die von GRESSMANN [2] vorgeschlagen wird: „Vater des Ram" oder auch nach einer Vermutung H. RANKES [3] als einer Kontraktion des altbabylonischen Personen-

[1] Das Nähere s. unten VI Kap., I, 2.

[2] Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 1910, S. 1 ff.

[3] Bei GRESSMANN, a. a. O., S. 2 f.

namens *abamrāma* „er hat den Vater lieb“[1] spricht in erster Linie, daß wir eine ganze Reihe westsemitischer Namen haben, in denen *rām* offenbar Gottesepitheton ist — von dem vielleicht mehrdeutigen *ḥīrām, ḥūrām* abgesehen (es könnte möglicherweise bedeuten „Bruder des [Menschen] Ram“, so GRESSMANN[2]) —: מלכרם, רמיאל, רמיעל, הדורם, *AN. A.A-rammu* (s. oben S. 78 f.), *jĕhōrām* (*malkīrām, ădonīrām*). Dazu kommt bei den Südarabern der nicht mehrdeutige Name אלרם „El ist erhaben“ (S. 79). Da liegt es doch am nächsten, das *rām* von *ăbīrām* ebenso zu verstehen[3]. Überhaupt weiß ich im Westsemitischen gut überlieferte Personennamen, die den Namensträger deutlich als Vater, Bruder oder Sohn einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit bezeichnen, nicht nachzuweisen[4]. Das von GRESSMANN angeführte *ben-nēr* ist nicht eigentlich Eigenname, sondern gewissermaßen Familienname für den, der den Personennamen *abnēr* (*ăbīnēr*) trug (I Rg 14 50 f.). In dem Namen *abnēr* und anderen mit *ab, ăbī* gebildeten westsemitischen Namen (in babylonischen mit *ab* liegt es anders) wird der zweite Teil vielleicht überall ein alter Gottesname oder ein Gottesepitheton sein. Ich sehe nicht ein, warum die Bedeutung „der Vater (Gott) ist eine Leuchte“ nicht ebenso gut möglich ist wie die nicht zu verkennende von *nērijjāh* „meine Leuchte ist Jahwe“[5].

Die andere Erklärung des *ăbīrām* aus dem Babylonischen bringt eine unnötige Komplikation. Da in ausgedehnter Verbreitung auf westsemitischem Boden und vereinzelt auch auf südsemitischem jene Namen vorliegen, in denen *rām* nichts anderes sein kann als das Gottesepitheton, liegt keine Veranlassung vor, das *ăbīrām* seinem

---

[1] Mit dem babylonischen Namen identifiziert den alttestamentlichen *ăbīrām* auch KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I[2], 1912, S. 418, Anm.; [5. 6], 1923, S. 274 f., Anm.

[2] A. a. O. [S. 111, 2] , S. 2.

[3] Auch NÖLDEKE, Artikel „Names“ in der Encyclopaedia Biblica § 44, K. 3288 sieht in *ăbīrām* das *ăbi* als Gottesnamen an.

[4] Für die Hebräer vgl. BUCHANAN GRAY, Hebrew Proper Names, S. 64 ff.

[5] Weiteres zu der Bedeutung s. II Abt., III Kap., I. Bei der Auffassung von *ăbīrām* in dem Sinne „Vater des Ram“ wäre *rām* Hypokoristikon eines vollen Namens, dessen *rām* entweder Gottesname oder Epitheton eines anderen Gottesnamens war. Ich weiß aber in den bisher bekannten altsemitischen Personennamen kein Beispiel, in welchem die Abkürzung eines Personennamens in Verbindung träte mit einem neuen Element. Überdies gibt es unter den bekannten westsemitischen Namen kaum einen, in welchem *ab* oder *abi* notwendig bezogen werden müßte auf den Namensträger; in den meisten Fällen ist es deutlich, daß der zweite Bestandteil des mit *ab* oder *abi* komponierten Namens Prädikat und jenes Benennung für die Gottheit ist (vgl. unten II Abt., III Kap., IV).

Ursprung nach den Westsemiten abzusprechen und als Korruption eines entlehnten Namens zu beurteilen.

Mit den Namen, die den Bestandteil *rām* enthalten, berührt sich offenbar der Patriarchenname *abrām*; seine andere Form *abrāhām* ist nur eine dialektisch abweichende Dehnung. Daß er mit der Bedeutung „hoher Vater" aufzufassen wäre als entstanden aus dem Ehrennamen für einen Menschen, einer Art Titel, ist nicht wahrscheinlich, da sich dafür eine Parallele aus hohem Altertum kaum finden läßt. Dagegen könnte es sich bei derselben Auffassung des Sinnes um einen Gottesnamen handeln. Als ein Analogon wäre anzuführen die südarabische Gottesbenennung אב ודּ oder אבם ודם „Vater Wadd" (s. unten II Abt., III Kap., I). Da aber *ăbīrām* als israelitischer und das damit identische keilschriftliche *abirāmu, abirāme* als wahrscheinlich westsemitischer Personenname bekannt sind, ist es, ganz unabhängig von der Frage nach einer historischen Unterlage der Gestalt Abrahams, das Wahrscheinlichere, daß wir es in seinem Namen zu tun haben mit einem in gewöhnlicher Art gebildeten menschlichen Personennamen. Die Namensform *abrām* darf geradezu als identisch mit der anderen *ăbīrām* angesehen werden, da auch in anderen Personennamen *ab* und *ăbī* offenbar als gleichwertig wechselnd gebraucht werden. Ebenso, nur mit der angegebenen anderen Deutung, faßt auch GRESSMANN den Namen *abrām* auf als einen mit *ăbīrām* identischen Personennamen[1]. Die Form אברם kommt auf einer Gemme mit hebräischer Schrift vor zweifellos als Personenname (Epigr., S. 206).

Mag nun der Name des Patriarchen ebenso aufgefaßt werden oder als Gottesname, in jedem Falle glaube ich, sein *rām* ansehen zu sollen als Gottesepitheton. Ob wir dabei an einen althebräischen oder an einen von den Kanaanäern entlehnten Namen zu denken haben, ist abhängig von der Beantwortung der weitschichtigen Frage nach der Entstehung der Patriarchenerzählungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

[1] Ebenso außer KITTEL a. a. O. [s. S. 112, 1] auch EDUARD MEYER, Die Israeliten, S. 265, letzterer mit der Übersetzung „hoher Vater" oder „der Vater ist erhaben". Er entscheidet nicht darüber, ob *ab, ăbī* in *abrām, ăbīrām* als Gottesname aufzufassen ist. — Einen sicheren Beweis für *abrām* als Personennamen vermag ich in der immerhin zweifelhaften Übersetzung „Feld Abrams" in der Ortsliste des Pharao Schoschenk, die mir auch die Auffassung als Gottesname zuzulassen scheint, mit KITTEL a. a. O. und SELLIN, Geschichte I, S. 35 (vgl. GRESSMANN a. a. O. [S. 111, 2], S. 4) nicht zu finden.

Außerhalb der Personennamen kommt *rām* als Gottesepitheton anscheinend nur spät vor: Jes 57 15 und in Psalmen. Jesaja wendet es unter seinen vielen mit Vorliebe gebrauchten Ausdrücken für Größe und Erhabenheit Jahwes nicht an.

Mit *rām* als Epitheton für Jahwe steht in Zusammenhang der Gebrauch von *rōmēm* „erheben" in dem Sinne von „lobpreisen", eigentlich „als erhaben anerkennen", nur mit Bezug auf Gott gesagt in später Literatur, zu der auch Ex 15 2 zu rechnen sein wird[1]; danach μεγαλύνει Lc 1 46.

b) Jesaja gebraucht für den mit *rām* ausgedrückten Gedanken die Verba *niśgab* (2 11. 17) und *gābāh* (5 16). Zu *niśgab*, das in dem nachexilischen Liede Jes 12 4 von dem Namen Jahwes gesagt wird, ist zu vergleichen der Frauenname אלשגב „Gott ist erhaben" auf einem hebräischen Siegel mit zum Teil sehr altertümlichen Buchstabenformen[2].

In Jes 57 15 ist zu *rām* hinzugefügt als synonyme Benennung *niśśā'* „hochgestellt"; der nachexilische Autor meint mit beiden Ausdrücken dasselbe wie in dem damit eingeleiteten Ausspruch Jahwes: „In der Höhe (*mārōm*) wohne ich", d. h. im Himmel, was aber sekundäre Auslegung dieser ursprünglich doch wohl ohne örtliche Beziehung von dem Erhabensein über den Menschen gemeinten Epitheta sein wird.

Die Abstrakta für Hoheit oder Majestät *gā'ōn, ga'ăwāh, gē'ūt* lassen sich in der Anwendung auf Jahwe nicht für hohes Altertum nachweisen; *gā'ōn* findet sich, so gebraucht, aber doch schon Jes 2 10. 19. 21, *ga'ăwāh* Dt 33 26. 29, sonst *gē'ūt* und *ga'ăwāh* nur in später Literatur[3]. Aber das Verbum *gā'āh* wird für Jahwe gebraucht in dem wahrscheinlich sehr alten Päan Ex 15 21 (vgl. v. 1). Eine von demselben Stamme gebildete Gottesbenennung weiß ich auf außerisraelitischem Boden nur etwa nachzuweisen in dem Personennamen Γηαδάδου (Genit.) in einer Inschrift aus Ṣāliḫīje am Euphrat, den LIDZBARSKI[4] erklärt גֵּאֶה הֲדַד[5]. Im Poenulus des Plautus (V 2, 67;

[1] Alt ist an dem Liede Ex 15 1—18 wohl nur der kurze Päan v. 1 (= v. 21).

[2] M. A. LEVY, Siegel und Gemmen, 1869, S. 37.

[3] Ho 5 5; 7 10 ist *gē'on-jiśrā'ēl* und Am 8 7 *gē'ōn ja'ăḳob* schwerlich von Jahwe zu verstehen.

[4] Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, philol.-histor. Kl., 1923, S. 101.

[5] Daran, daß der sehr dunkle Name Γαύας für den Adonis auf Cypern hierher ge-

ed. Leo v. 1027) scheint der Plural des Abstraktums *gāʾōn* in Anwendung auf die Gottheit vorzuliegen in der Aussprache gune (status constructus): gune balsamem „bei der Hoheit Balsamems“[1].

c) Sehr unsicher ist das Alter des Gottesnamens *ʿeljōn* „der Hohe“. Mit voller Bestimmtheit läßt sich ein vorexilischer Beleg für ihn nicht anführen. Häufig ist er nur in den Psalmen und Sirach und das entsprechende aramäische עלאי (neben *ʿeljōn*) im Buche Daniel; auch Lamentationes und die exilische Stelle Jes 14 14 gebrauchen *ʿeljōn*. Aber aus dem Bileamspruch Nu 24 16 (*ʿeljōn* als Substantiv) möchte ich entnehmen, obgleich auch anders geurteilt wird, daß der Name bei den Israeliten schon alter Zeit angehört. Sein Gebrauch in Dt 32 8 (als Substantiv) ist nicht mit Sicherheit später anzusetzen als kurz vor dem Exil. Aus *ēl ʿeljōn* Ge 14 18 ff. läßt sich bei der wahrscheinlich sehr jungen Entstehungszeit der Malkiṣedeḳ-Episode ebensowenig für die Hebräer als für die Kanaanäer ersehen, daß diese Gottesbenennung alt ist. Außerhalb des Alten Testaments fanden wir unsichere, aber doch mehrfache Spuren für einen entsprechenden Gottesnamen auf nichthebräischem Boden (S. 81 ff.). So ist es wenigstens nicht ausgeschlossen, daß er den Hebräern seit alten Zeiten mit anderen semitischen Völkern gemeinsam war, oder auch daß die Hebräer ihn schon früh von den Kanaanäern entlehnten, eine Möglichkeit, für die das vereinzelte Ἔλιουν des Philo Byblius allerdings keinen bestimmten Anhalt bietet. Bei der unsicheren Bezeugung könnte es naheliegend erscheinen, in dem Namen ein künstliches Gebilde aus einer späten Zeit zu erkennen, die darauf ausging, die Welterhabenheit der Gottheit zu betonen, wie das bei den Israeliten zuerst für die exilische Zeit gilt, wo dieses Bestreben bei Deuterojesaja hervortritt. Analoge Erscheinungen lassen sich später auch auf syro-phönizischem Boden beobachten, und es müßte dahingestellt bleiben, ob die Phönizier *ʿeljōn* von den Juden

---

hört (Studien I, S. 208, 6; Adonis und Esmun, S. 82, 3), glaube ich nicht mehr denken zu dürfen. Wenn er semitisch sein sollte, könnte man ihn nur etwa ableiten von einem Stamme *gwh*. KRETSCHMER, „Adonis“ in Glotta, Bd. VII, 1, 1915, S. 36 f. ist geneigt, den Namen für einen griechischen zu erklären. An eine Ableitung von *g'h* könnte man aber vielleicht denken für das in aramäischen Personennamen vorkommende גאה, das ein Gottesname zu sein scheint.

[1] So SCHRÖDER, Die phönizische Sprache, 1869, S. 297 (vgl. S. 180). In den Handschriften gunebbalsamem, gunebel balsameni, gunebel balsamem.

entlehnten oder umgekehrt diese von jenen[1]. Aber in der Bedeutung des Namens liegt doch keine Veranlassung vor, an seinem Alter zu zweifeln, wenn man ihn nicht in dem Sinne „der Höchste“[2], sondern in dem einfachen und nächstliegenden „der Hohe“ auffaßt, wobei nicht an Transzendenz, sondern nur an das Verhältnis zum Menschen gedacht zu werden braucht. Weil die Hinweisung auf Welterhabenheit leicht in den Namen hineingelegt werden konnte, ist er in späten Zeiten beliebt geworden. Wenn es überall mißlich ist, für vielgebrauchte Gottesnamen eine künstliche Entstehung anzunehmen, so ist dies speziell bei *ʿeljōn* der Fall, da der Stamm עלה im Alten Testament sonst nicht gebraucht wird, um die Erhabenheit der Gottheit auszudrücken. Im profanen Sprachgebrauch bezeichnet *ʿeljōn* in der Regel nur räumlich „das Obere“ im Gegensatz zum Unteren. Dadurch daß wir auch in anderen semitischen Dialekten auf Bildungen vom Stamme עלה als anscheinende Gottesnamen hinweisen konnten (S. 82, 1), gewinnt das Alter des Gottesnamens *ʿeljōn* bei den Hebräern an Wahrscheinlichkeit.

3. Bildungen vom Stamme *ʿzz* „stark sein“; *ābīr* „gewaltig“ und Bedeutungsverwandtes

Wir haben geglaubt (S. 74), Gottesbenennungen, die auf Stärke und Macht hinweisen, als synonym ansehen zu dürfen mit den Benennungen als „Herr“ und als „groß“. Das ist jedenfalls für das Alte Testament berechtigt. Von den alttestamentlichen Autoren werden Aussagen über die Größe und Erhabenheit Jahwes in Parallele gestellt mit solchen über seine Stärke und Macht, so Ps 89 14 „stark ist (*tāʿoz*) deine Hand, erhaben (*tārūm*) deine Rechte“. Überdies fließen die Bedeutungen „groß sein“ und „stark sein“ in Aussagen von Gott, wie auch sonst, vielfach ineinander über, so daß beide zugleich Geltung haben können.

a) Ein auch in den anderen Dialekten nicht gerade häufiges Gottesepitheton עז „stark“ wird von Jahwe nicht gebraucht. Nur je einmal kommen die Formen *ʿĕzūz* und *ʿizzūz* als Epitheta für Jahwe vor, jene Jes 42 25, diese Ps 24 8.

[1] Darüber, daß θεὸς ὕψιστος und Ζεὺς ὕψιστος der Inschriften vielfach auf jüdisches *eljōn* zurückgehen, s. oben S. 83.

[2] Dies nach Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 259 f. schon die ursprüngliche Bedeutung des Namens als eines altisraelitischen.

Dagegen wird oft das Abstraktum ʿ*oz* „Stärke" auf Jahwe angewandt. So in den Personennamen ʿ*uzzijjāhū* oder ʿ*uzzijjāh* und ʿ*uzzī'ēl* „meine Stärke ist Jahwe, El". Beide Namen lassen sich mit Sicherheit erst für späte Zeit nachweisen. Für den König Judas, Jesajas Zeitgenossen, ist der Name ʿ*uzzijjāhū* oder ʿ*uzzijjāh* IV Rg 15 30. 32. 34 allem Anschein nach Korruption des in IV Regum häufiger für ihn gebrauchten ʿ*ăzarjāhū* oder ʿ*ăzarjāh*. Für andere Personen kommt der Name ʿ*uzzijjāhū*, ʿ*uzzijjāh* nur in Esra, Nehemia und Chronik vor, ʿ*uzzī'ēl* nur in der Priesterlichen Schrift, in Chronik und Nehemia, עזרהו aber auch auf einem Siegelstein, dessen Schrift der der Inschrift von Siloah ähnlich ist (Répert. 1864)[1]. In beiden Namen bezeichnet ʿ*oz* nicht das, was die Gottheit dem Menschen gibt, sondern was sie ihm ist; denn in den westsemitischen Personennamen, die aus einem Gottesnamen und einem darauf folgenden appellativen Nomen bestehen, ist vielleicht immer, jedenfalls in der Regel, das Appellativum gemeint als Prädikat zu dem Gottesnamen. Die beiden Namen bedeuten demnach nicht eigentlich „Jahwe, El gibt mir Stärke", sondern „meine Stärke ist Jahwe, El". In diesem Sinne nennt der Fromme auch sonst seinen Gott ʿ*uzzī* „meine Stärke" (Jes 49 5; Jer 16 19 und in Psalmen). Aber was Gott dem Menschen ist, schließt das ein, was er ihm gibt. Deshalb läßt sich in dem Gebrauch von ʿ*oz* für das Verhältnis Jahwes zu den Menschen nicht überall bestimmt entscheiden, ob das eine oder das andere gemeint ist (z. B. Ps 21 2). Von der Stärke, die Jahwe dem Menschen verleiht, ist mit ʿ*oz* häufig die Rede in Liedern, die wohl alle jung sind (I Rg 2 10 und oft in Psalmen). Auch von der Jahwe eignenden Stärke, die sich in seinem Eingreifen in die Menschengeschichte offenbart, wird ʿ*oz* nur gebraucht in Stellen, die ebenfalls mehr oder weniger sicher später Zeit angehören, so direkt von Jahwes Stärke Ex 15 13; Jes 45 24 und oft in Psalmen, von dem Arm seiner Stärke, d. h. seinem starken Arm, Jes 62 8 (vgl. Jes 51 9), ebenso auch im Psalter, von der „Stärke Jahwes", in der der Messias „steht und weidet", Mi 5 3. Auch im Phönizischen fanden wir (S. 83 f.) vereinzelt

[1] Die Namen *jaʿăzī'ēl* I Chr 15 18 und *jaʿăzijjāhū* I Chr 24 26. 27 (von עזז?), beide nur in Chronik, sind zweifelhaft; für ersteren I Chr 15 20 die Variante ʿ*ăzī'ēl* (LXX B Ὀζειήλ), für den zweiten LXX B Ὀζειά, A Ὀζια, Luc Ὀζίας. Für *ăzazjāhū* (nur in Chronik) LXX B immer Ὀζείας, A Ὀζιας und II Chr 31 13 Ὀζαζας, Luc immer Ὀζίας.

das Abstraktum עז gebraucht von dem, was der Gottheit eignet. Die meisten Belege für die Anwendung von *ʿoz* auf Jahwe gehören den Psalmen an. Über die in ihnen vorliegende mannigfaltige Art des Gebrauchs verschiedener Bildungen des Stammes עזז mit Bezug auf Jahwe wird an anderer Stelle zu reden sein (VI Kap., III, 2). Wie jene beiden aus *ʿoz* und einem Gottesnamen bestehenden Personennamen sich erst spät nachweisen lassen, ebenso sind alle soeben angeführten Stellen, wo von Jahwes Stärke mit Formen des Stammes עזז die Rede ist, entweder deutlich oder doch möglicherweise spät. Aber einzelne Wendungen, wie z. B. das auf starkem Anthropomorphismus beruhende „Arm seiner Stärke", machen doch den Eindruck, als ob sie altüberliefert wären.

Erst aus der Anwendung von *ʿoz* auf Jahwe wird entstanden sein der bildliche Gebrauch von *māʿōz* „Festung" für Jahwe, so Jes 17 10 „Fels deiner Festung"[1] und wohl auch Jer 16 19. An anderen Stellen liegt es, obgleich die Masoreten mit Ausnahme von II Rg 22 33 überall an eine Ableitung von עזז gedacht haben, näher, das auf Jahwe angewandte *māʿōz* aufzufassen in dem Sinne „Zuflucht" von עוז (Jes 25 4; Joel 4 16; Nah 1 7). Beide Bedeutungen sind für die Anwendung auf Jahwe im Psalter zu erkennen (s. VI Kap., III, 2). Hat Jes 17 10 *māʿōz* wirklich in dem Sinne von „Festung" auf Jahwe angewandt, dann war ihm oder doch seiner Zeit wohl auch die bei ihm nicht nachweisbare Anwendung von *ʿoz* auf Jahwe geläufig.

b) Neben die Bildungen vom Stamme עזז ist der Bedeutung nach zu stellen das anscheinend nicht ausschließlich hebräische (s. oben S. 85) *ābīr*. Wir fanden es freilich nicht unmöglich, daß es irgendwie zu *kabbīr* und den Bildungen vom Stamme *gbr* gehört, die anscheinend ursprünglich „groß" bedeuteten. Aber im hebräischen Sprachgebrauch hat es deutlich den Sinn von „stark" und nur diesen. Die Form *ābīr* für die Gottesbenennung neben der in profanem Sinne gebrauchten *abbīr* ist wohl nur zum Zweck der Unterscheidung gebildet worden. Nach dem in solenner Rede wie eine feststehende Formel auf Jahwe angewandten *ăbīr jaʿăḳob* und *ăbīr jiśrāʾēl* (Ge

[1] מעזך nach dem allerdings irgendwie verderbten מעזר v. 9 (wahrscheinlich mit Duhm [3] zu lesen מעזֶךָ) doch wohl eher „deine Festung" als „deine Zuflucht"; v. 9 ist „feste Städte" näherliegend als (so Duhm) „Zufluchtsstädte".

49 24; Jes 1 24; in Jesaia II und Psalter[1]) scheint es eine sehr alte Gottesbenennung zu sein. Die Form *abbīr* wird gebraucht zur Bezeichnung der Kraft bei Menschen und Tieren und ist speziell, ohne weiteren Zusatz, Benennung einer bestimmten Tierart, anscheinend einer bestimmten Art von Stieren (Jes 34 7; Jer 50 11; Ps 50 13; *abbīrê bāšān* „die Stiere (?) Basans Ps 22 13). Ob *ăbīr jaʿăḳob*, wie man vielfach angenommen hat, ursprünglich Jahwe als Stiergott bezeichnete, kann hier dahingestellt bleiben; es ist von TORCZYNER[2] mit beachtenswerten Gründen bestritten worden. Spätere Zeit würde in der Benennung Jahwes einen jedenfalls vorliegenden Anklang an jene Bezeichnung einer Tiergattung nicht gewagt haben. Daraus ergibt sich höheres Alter dieser Gottesbenennung. Daß wir es aber in *ābīr* mit einem spezifisch althebräischen Gottesnamen zu tun haben, wäre jedenfalls dann ausgeschlossen, wenn *abbīr* ursprünglich der Stiergott sein sollte; denn einen solchen haben die alten nomadisierenden Hebräer, deren Herden aus Kleinvieh bestanden, ursprünglich sicher nicht gehabt, sondern ihn wahrscheinlich erst auf kanaanäischem Boden kennen gelernt und dann in dem Stierdienst von Betel ihrem Jahwe gleichgesetzt.

c) Das Alte Testament gebraucht noch andere Ausdrücke für Jahwe als den starken, zu denen sich, soviel ich sehe, entsprechende Gottesepitheta auf nichthebräischem Boden nicht nachweisen lassen. Wenn sie wirklich spezifisch hebräisch sind, so wird das für den Gedanken der Stärke Jahwes als einen fest eingewurzelten ebenso zu beurteilen sein wie für den seiner Größe der Gebrauch des nur im Hebräischen in der Bedeutung „groß sein" vorkommenden Stammes *gdl* von der Gottheit (S. 108).

Nur selten und erst bei den Späteren kommt in der Anwendung auf Jahwe vor *ammīṣ*: Jes 40 26 *ammīṣ koaḥ* „stark an Kraft"[3]; auch in Hiob und Sirach. Das Verbum אמץ wird auf Jahwe angewendet in dem Namen *ămaṣjāh* „stark ist Jahwe", der zuerst vorkommt für den judäischen König im achten Jahrhundert (IV Rg 12 22). Daneben der Personenname אלאמץ auf einem Siegelstein mit altphönizischen Buchstaben, der in Ammān gekauft wurde und etwa aus dem

[1] Einmal Ps 78 25 *abbīrīm* von den Engeln.

[2] „אביר kein Stierbild", ZAW 39, 1921, S. 296 ff.

[3] Ob statt des Adjektivs das Abstraktum *omeṣ* zu lesen, ist erwägenswert, s. MARTI zu der Stelle.

siebenten Jahrhundert stammt; der Namensträger könnte ein Israelit gewesen sein[1].

Ob Jes 40 10 *ḥāzāḳ* beizubehalten ist als adjektivische Bezeichnung Jahwes: *bĕ-ḥāzāḳ* „als ein Starker" oder mit LXX dafür das Abstraktum *bĕ-ḥozeḳ* zu lesen: „in Stärke", ist schwer zu entscheiden. Das Verbum *ḥzḳ* wird in der Anwendung auf Jahwe gebraucht von seiner Hand, die überwältigt, Ez 3 14 (vgl. Jes 8 11)[2], häufiger von der Hand Jahwes das Adjektiv: *jād-ḥăzāḳāh*, ein gewiß in seinem Anthropomorphismus alter Ausdruck, aber doch nur nachweisbar in deuteronomistischen Stellen (Dt 3 24; 4 34; 5 15; 7 8. 19; 9 26; 11 2; 26 8; III Rg 8 42 = II Chr 6 32) und solchen, wo deuteronomistische Überarbeitung nicht unwahrscheinlich ist (Ex 3 19; 6 1; 13 9; 32 11; Jos 4 24; vgl. Dt 34 12), ferner bei Jeremia (32 21; vgl. *zĕrōaᶜ ḥăzāḳāh* 21 5), Ezechiel (20 33. 34) und in den Ketubim.

4. *addīr* „herrlich" und das Abstraktum *hādār*

Dem phönizischen Gottesepitheton אדר, *addīr* (S. 85 f.) entspricht im Alten Testament das nur selten auf Jahwe angewandte *addīr*. I Rg 4 8 wird Jahwe im Munde der Philister mit gewiß altüberliefertem Ausdruck genannt *hā-ĕlohīm hā-addīrīm*. Dagegen ist Jes 33 21 und vielleicht auch Jes 10 34 das überlieferte *addīr*, das auf Jahwe zu beziehen wäre, zu beanstanden, da es in der einen Stelle gar nicht, in der anderen kaum in den Zusammenhang paßt. In Psalmen wird *addīr* einige Male von Jahwe gebraucht, das Verbum אדר nur in dem Liede Ex 15 1—18 im Niphal (s. VI Kap., III, 2).

Ein dem aramäischen Gottesnamen Hadaran oder Hadran entsprechendes Epitheton wird auf Jahwe nicht angewandt. Überhaupt besitzt das Hebräische kein Adjektiv הדר „herrlich, mächtig"; wohl aber ist mit Gebrauch des Abstraktums *hādār* von Jahwes „Herrlichkeit" die Rede, direkt erst in späten Stellen (Jes 35 2 und oft in

[1] Mitteilungen und Nachr. d. Deutsch. Palästina-Vereins 1896, S. 4: כאלאמץ בן אלשיב. Der Vatersname ist gewiß der alttestamentliche Name *ĕlīšāᶜ*, der aber auch außerhalb Israels vorkommen konnte.

[2] In den Namen *jĕḥezḳē'l* (für den exilischen Propheten, sonst nur in Chronik) und *jĕḥizḳijjāhū* (für den König des achten Jahrhunderts) ist doch wohl nicht das Kal, sondern eine Pielform des Verbums zu erkennen (DE LAGARDE, Übersicht, S. 134; Gesenius § 27 q). Vgl. auch, daß für den zweiten Namen gebräuchlicher ist die Form *ḥizḳijjāhū* „meine Stärke ist Jahwe", womit ausgesagt wird, daß Jahwe Stärke gibt, erst sekundär, daß er sie besitzt; vgl. Ps 18 2 *jhwh ḥizḳī* (fehlt II Rg 22 2).

Psalmen), aber von der Herrlichkeit seiner Hoheit, *hădar gĕ'onō*, doch schon bei Jesaja (2 10. 19. 21)[1].

Überblicken wir die aufgezählten alttestamentlichen Epitheten mit Rücksicht auf die Möglichkeit ihrer Entstehung in hebräischem Altertum oder noch höherem semitischen, so legt für *rām* seine weite Verbreitung bei den anderen Westsemiten einheitlichen Ursprung bei dieser Gruppe der Semiten nahe. Dagegen läßt sich z. B. annehmen, daß Israeliten und Aramäer unabhängig voneinander auf Grund der beiden Seiten geläufigen Auffassung der Gottheit als eines Königs, die dem menschlichen König beigelegte Eigenschaft *hādār* auf die Gottheit übertrugen.

Sehr zur Zurückhaltung des Urteils in allen Fällen mahnt die Sachlage für den alttestamentlichen Gebrauch des Abstraktums *'oz*, der nur je einmal und spät als Gottesepitheton vorkommenden Adjektiva *'ĕzūz* und *'izzūz*, des bildlich auf Jahwe angewandten *mā'ōz* „Feste“ und eben nur dieser Bildungen des Stammes עזז in Rede von der Gottheit. Es ist kaum zu verkennen, daß dieser Gebrauch der angeführten Formen nicht alt ist. Das vereinzelt in Benennungen einer Gottheit bei den Phöniziern vorkommende Abstraktum עז (S. 83 f.) wird eben als von der Gottheit gebrauchtes Abstraktum gleichfalls später Zeit angehören. Es ist aber schwerlich statthaft, aus der Art der Bezeugung der Anwendung von עזז auf die Gottheit bei den Hebräern zu folgern, daß sie überhaupt bei ihnen erst spät aufkam. Sie reicht in Gottesnamen und Epitheten bei Nord- und Südarabern, Phöniziern und Aramäern nach ihrer Verbreitung bei diesen verschiedenen Völkern anscheinend bis auf uralte Zusammenhänge zurück. Bei den Israeliten könnten die Namen *'uzzī-jāhū* und *'uzzī'ēl* „meine Stärke ist Jahwe, El“ etwa als Nachahmung

[1] Mit *hādār* berührt sich gelegentlich dem Wortsinne nach *kābōd*, das, auf Jahwe angewandt, in der Regel etwa die Bedeutung „Herrlichkeit“ hat. Es scheint in der Anwendung auf die Gottheit spezifisch alttestamentlich zu sein und hängt nicht zusammen mit der allgemein semitischen Vorstellung von Herrlichkeit oder Majestät des Gottes in seiner Eigenschaft als des Herrn oder Königs, ist überhaupt nicht Bezeichnung einer Eigenschaft Jahwes, sondern einer Form, in der er sich kundtut, wobei vielleicht eine naturalistische Vorstellung zugrunde liegt, etwa die vom Gewitter. In einzelnen Stellen scheint auch *hādār* eine Offenbarungsform zu bezeichnen, wird aber doch wohl nach Analogie des syrischen Gottesnamens ܗܕܪ einmal gesagt worden sein von dieser Form als einer bestimmten Seite im Wesen der Gottheit selbst.

von allerdings nicht ganz entsprechendem phönizischen עזבעל und עזמלך „stark ist Baal, Malk" gebildet sein; aber für die Anwendung von Bildungen des Stammes עזז auf die Gottheit bei den Hebräern allgemein an eine Entlehnung von den Kanaanäern zu denken, haben wir doch keine Veranlassung. Vielmehr drängt sich die Vermutung auf, daß nur der Gebrauch des Abstraktums spät ist und uns in lückenhafter Überlieferung Mittelglieder fehlen, die ihn verknüpften mit einer den Hebräern und jenen anderen Semiten in Urzeiten gemeinsamen Anwendung des Verbums עזז oder eines Adjektivs עז auf die Gottheit. Das Südarabische hat die genau jenen phönizischen entsprechenden Namenbildungen עזאל und אלעז „stark ist El" (S. 85); schwerlich handelt es sich auf einer von beiden Seiten um eine Nachahmung. Bei den Hebräern ist der Gedanke an die Gottheit als starke oder mächtige — auch wenn man im Sinne behält, daß er in irgendwelcher Form in jedem Gottesbegriff vorliegt — seit alter Zeit bedeutsam hervortretend in den Darstellungen der Offenbarungen Jahwes von den frühesten Zeugnissen an. Andere Wörter für „stark" oder „Stärke", die in weiterem Umfang angewendet würden, besitzt das Alte Testament neben jenen Bildungen vom Stamme עזז nicht. Das gewiß sehr alte *ābīr* scheint nach der Gebrauchsweise des *abbīr* der Profansprache nicht allgemein „stark", sondern eine bestimmte Nuance des Starkseins auszudrücken. Seit verhältnismäßig alten Zeiten (Ex 9 16; 32 11 — beide Stellen freilich unsicherer Herkunft) ist in allgemeinem Sinne die Rede von Jahwes *koaḥ* „Kraft"; aber damit wird nur bezeichnet, was er besitzt, nicht was er ist. Ein dazu gehörendes Verbum oder Adjektiv besitzt das Hebräische nicht. Die Adjektiva *ammīṣ* und *ḥāzāḳ*, die als Gottesbenennungen spezifisch hebräisch sind, kommen in dieser Anwendung nur vereinzelt und spät vor (S. 119 f.)[1]. Durch

[1] Noch weitere Ausdrücke, die von der Stärke oder Kraft Gottes reden, besitzt das Alte Testament kaum. Der selten gebrauchte Gottesname *šaddaj* gehört nicht hierher; denn auch wenn er von dem Stamme *šdd* abzuleiten sein sollte, was sehr zweifelhaft ist, würde er doch kaum „mächtig" oder „stark", sondern eher „gewalttätig" bedeuten. Das selten von Jahwe gebrauchte Verbum *jkl* kommt hier kaum in Betracht, da es nicht eigentlich „stark sein" bedeutet, sondern „vermögen". In dem Namen *jĕkoljāhū*, den die Gemahlin Amazjas trägt (IV Reg 15 2), drückt es vielleicht aus, daß Jahwe „obsiegt"; in diesem Sinne ist es für Jahwe nur noch einmal Jer 20 7 absolut gebraucht (Hi 42 2 „du kannst alles"). Anders beurteilt DE LAGARDE (Übersicht, S. 134) יְכֹולִיהוּ, Ιεχελια LXX A II Chr 26 3 (= IV Rg 15 2), nämlich als mit der „zweiten" Form des Verbums gebildet.

diese Sachlage wird es sehr wahrscheinlich, daß, um ganz allgemein von dem Gott als dem starken zu reden — wozu das Bedürfnis nicht gefehlt haben wird —, irgendwelche Formen des Stammes עזז, des allgemeinsten und gewöhnlichen Ausdruckes für „stark sein" bei den Hebräern schon in alten Zeiten angewandt wurden, und daß dies in Zusammenhang stand mit dem Gebrauch analoger Bildungen von demselben Stamme bei den anderen Westsemiten und den Südsemiten. An selbständige parallele Entwicklungen bei den verschiedenen Völkern wird in diesem Falle kaum zu denken sein. Die west- und südsemitischen Dialekte besitzen viele Wortstämme mit der Bedeutung „stark sein", wenden aber mit Bezug auf die Gottheit fast ausschließlich Bildungen vom Stamme עזז an. Dieser gemeinsame Sprachgebrauch ist am natürlichsten daraus zu erklären, daß die verschiedenen Verzweigungen der Semiten ihn aus ihren Ursitzen mitbrachten.

Wie immer es in diesem bestimmten Fall und ebenso in den anderen einzelnen Fällen mit der Entstehungszeit der Gottesbenennung liegen mag, deutlich zeigt die bei den Hebräern weit verbreitete Anwendung von Epitheten, welche die Größe, Erhabenheit, Stärke und Herrlichkeit der Gottheit ausdrücken, daß bei ihnen die Vorstellung des Gottes als des Herrn, auf die diese Benennungen verweisen, ebenso festgewurzelt und deshalb zweifellos ebenso den ältesten Zeiten angehörend war wie bei den anderen Semiten.

Fünftes Kapitel

Die Gottesnamen der ältesten Hebräer

Allgemeines

Unsere Vermutung, daß *baʿal* oder andere Gottesnamen, denen die Bedeutung „Herr" zugrunde liegt, den ältesten Hebräern ebensowenig als den anderen Semiten gefehlt haben, findet, wie wir sahen, im Gebrauch der alttestamentlichen Gottesnamen, die den Sinn „Herr" zum Ausdruck bringen, keine sichere Bestätigung. Entgegenzustehen scheint ihr der Umstand, daß die alttestamentlichen Erzählungen für die vormosaische Zeit derartige Gottesnamen nicht in Anwendung bringen mit Ausnahme der in ihnen nur selten gebrauchten Anrede an den Gott der Väter mit *ădonāj* (Ge 15 2. 8; 18 3 (?). 27. 30. 31. 32; 19 18 (?); 20 4), die nach dem früher Ausgeführten

(S. 105) erst nach der Niederlassung in Kanaan aufgekommen sein wird.

Es ist deshalb an dieser Stelle im Gang unserer Untersuchungen die Frage aufzuwerfen, ob oder inwieweit Auffassung und Benennung der Gottheit in den Patriarchensagen Anspruch darauf machen kann, eine richtige Erinnerung an den Gott oder die Götter der Väter des israelitischen Volkes zur Grundlage zu haben. Für die Beantwortung der Frage, die uns beschäftigt, nach Benennung oder Auffassung des Gottes als des Herrn ist die Sachlage, wie sie denn zu beurteilen sein mag, durch ihre für unsere Frage negative Aussage allerdings nicht entscheidend. Sind die Angaben der Genesis über Gottesnamen und Gottesvorstellung der Väter Israels in irgendwelchem Maße zuverlässig, so wird durch den Nichtgebrauch von Namen mit der Bedeutung „Herr" noch nicht ausgeschlossen, daß sie oder doch solche Benennungen, die dem Sinne von „Herr" entsprechen, neben den andersartigen Namen vorkamen. Besitzen wir keine auf Erinnerung beruhende Tradition über die Religion der vormosaischen Hebräer, so kann der Versuch, auf anderen Wegen althebräische Gottesnamen mit jener Bedeutung festzustellen oder doch als möglich zu ermitteln, um so eher den Erfolg haben, damit diejenigen Namen zu finden, in denen der Gottesbegriff der ältesten Hebräer zum korrekten Ausdruck kam. Wie dem sei, auf alle Fälle bedürfen wir für die Beurteilung der alttestamentlichen Art, die Gottheit zu benennen, einer Antwort auf die Frage, von wann an wir über die Gottesnamen des israelitischen Volkes überhaupt unterrichtet sind.

I. Der Gott der Vätersagen

1 *ēl* als Gottesname in den Vätersagen

Die Frage nach der Gottesvorstellung und damit auch nach der Herkunft der Gottesnamen in den Patriarchensagen stellt uns vor ein nicht einfaches Problem.

Das allerdings läßt sich unschwer verstehen, daß in der jahwistischen Quellenschrift des Pentateuchs oder, wenn man so will, in den jahwistischen, worin anscheinend die ältesten uns erhaltenen Berichte über jene entfernten Zeiten zu finden sind, der mosaische Gottesname *jhwh* ganz allgemein vorweggenommen wird. Der Erzähler in den jahwistischen Bestandteilen von Ex 3 besaß allerdings eine gewisse Kunde davon, daß erstmals durch Mose der Name *jhwh*

als der des Gottes aller Stämme Israels eingeführt wurde. Trotzdem gebraucht das jahwistische Buch den Namen *jhwh* schon für die vormosaische Zeit von den Berichten über die Urväter der Menschheit an. Es beruht dies zunächst darauf, daß der Gott, der sich dem Mose unter diesem Namen offenbarte, von allen Erzählern als identisch angesehen wird mit dem Gott der Väter des ganzen Volkes, wie es in Ex 3 sowohl vom Jahwisten als vom Elohisten und in Ex 6 vom Erzähler der Priesterlichen Schrift ausgesprochen wird. Aber nicht nur Ge 4 26 wird der Anfang, den Namen Jahwes anzurufen, d. h. Gott unter diesem Namen zu verehren, bis in die dritte Generation der Menschheit zurückdatiert, sondern auch der jahwistische Bericht der Abrahamsgeschichte versteht doch wohl die wiederholte Angabe, Abraham habe den Namen Jahwes angerufen (Ge 12 8 usw.), einfach dem Wortlaut nach dahin, daß Abraham diesen Namen gebrauchte. Eine gesuchte Darstellungsweise, wonach er den Gott angerufen hätte, der nachmals Jahwe genannt wurde, ist dem naiven Erzähler — ich vermag hier nur an einen einzigen zu denken — kaum zuzutrauen.

Schärfer die Perioden unterscheidend, wenden das elohistische Buch und die Erzählung der Priesterlichen Schrift für die vormosaische Zeit den allgemeinen Gottesnamen *ĕlohīm* in dem Wert eines Eigennamens auf den Gott der vormosaischen Väter an, und die Priesterliche Schrift spricht Ex 6 3 ausdrücklich aus, daß Elohim den Vätern unter dem Namen Jahwe nicht bekannt war. Diese Unterscheidung bedeutet bei dem Elohisten nicht mehr als den Verzicht darauf, in seinen Erzählungen (nicht in den Reden der eingeführten Personen) den Vätergott anders als mit dem gewöhnlichen Appellativum für „Gott" zu bezeichnen. In der Priesterlichen Schrift beruht der als geschichtliche Folge gedachte Wechsel der Gottesnamen auf einer Konstruktion der Geschichte nach fortschreitenden Offenbarungen. Dagegen ist das andersartige Verfahren des jahwistischen Buches zu beurteilen als eine von geschichtlicher Reflexion unberührte Übertragung des den Erzählern und ihrer Zeit eignenden Gottesglaubens auf die Vorzeiten. Der jahwistische Erzähler in Ex 3 scheint die Neuheit der Gottesoffenbarung an Mose dahin verstanden zu haben, daß diesem ein neues Verständnis des Namens mitgeteilt wurde.

Dagegen ist es nicht leicht zu beurteilen, worauf es beruht, daß

die Erzähler der Patriarchengeschichte in verschiedener Weise neben den Namen *jhwh* oder *ĕlohīm* alle auch den Gottesnamen *ēl* anwenden — mit Ausnahme der den großen Quellenschriften nicht angehörenden Episode Ge 14 18 ff. immer nur im Munde der Gottheit oder der Väter —, als ob er ein Charakteristikum dieser Zeit gewesen wäre.

Deutlich ist dies die Meinung der Priesterlichen Schrift bei ihrer Anwendung des Namens *ēl šaddaj* als der Signatur des Gottesglaubens der Patriarchen (Ex 6 3). Darin liegt schwerlich eine geschichtliche Erinnerung, denn von einem allgemein verbreiteten Gebrauch dieses Namens ist aus älteren Quellen nichts bekannt. Das Vorkommen des Namens in Ge 49 25 (l. וְאֵל שַׁדַּי) zeigt nur etwa, daß er in den Anfängen des ephraimitischen Königtums, dessen Bestehen v. 26 vorausgesetzt ist, gebräuchlich war. Der Erzähler der Priesterlichen Schrift hat den Namen einer theologischen Reflexion zuliebe als spezifischen Gottesnamen der Patriarchen dargestellt, für die auch er ihn nur selten in Rede Gottes oder eines der Patriarchen anwendet (Ge 17 1; 28 3; 35 11; 43 14; 48 3; Ex 6 3). Er bedurfte für seine Theorie einer mit den Stufen der Bundschließungen fortschreitenden Gottesoffenbarung für die Patriarchenzeit und namentlich für die Bundschließung mit Abraham eines besonderen Gottesnamens neben dem allgemeinen *ĕlohīm* für die Urväterzeit und den Bund mit Noah einerseits und dem Namen *jhwh* für die Bundschließung am Sinai andererseits. Gerade der Name *ēl šaddaj* mochte ihm nach einer bestimmten Bedeutung, die er in ihm fand — vielleicht „allmächtiger Gott" — geeignet erscheinen, um eine Zwischenstufe zwischen *ĕlohim* und *jhwh* zu charakterisieren.

Aber auch im jahwistischen und elohistischen Buch erscheint den Vätern die Gottheit an verschiedenen Orten unter dem Namen *ēl*, als ob er in Verbindung mit näheren Bestimmungen eine eigennamartige Bezeichnung für ihren Gott wäre. Für die Zeit dagegen von Mose an kommt in allen Quellenschriften des Hexateuchs *ēl* nur vor in appellativem Sinne, in der allgemeinen Bedeutung „Gott" [1],

[1] Während Propheten und Dichter *ēl* für sich allein anwenden als Benennung Jahwes, kommt in den Darstellungen über die Zeit Moses und Josuas in allen Quellenschriften des Hexateuchs *ēl*, von Jahwe gebraucht, fast nur prädikativ vor, in Verbindung mit näheren Bestimmungen: גדול (הָאֵל הַגָּדוֹל) Dt 10 17; גדול ונורא Dt 7 21; חי Jos 3 10; נאמן (הָאֵל הַנֶּאֱמָן) Dt 7 9; רחום Dt 4 31; רחום וחנון Ex 34 6; קנא, קנוא Ex 20 5; 34 14 Dt 4 24; 5 9; 6 15; Jos 24 19; nur einmal für sich allein als Vokativ Nu 12 13 (wenn

wie das Wort auch sonst im Alten Testament als Appellativum für den Gott Israels und auch für einen „anderen" oder „fremden" Gott gebraucht wird. Eigenname des Gottes Israels ist von der Offenbarung an, die dem Mose zuteil wird, in allen Quellenschriften ausschließlich *jhwh*. Es ist also allerdings eine Eigentümlichkeit der Patriarchenzeit in allen uns vorliegenden Darstellungen, daß ihr Gott den Namen *ēl* trägt.

Deshalb kann es sich fragen, ob in dieser Zurückdatierung des Gottesnamens *ēl* sich nicht vielleicht eine richtige Erinnerung erhalten hat von dem Gottesnamen der Väter Israels. Es ist sehr wohl möglich, daß *ēl* ein uralter hebräischer Gottesname war, da wir entweder ihn oder den ursprünglich doch wohl damit identischen Namen *ilāh*, *ĕlōah* (*ĕlohīm*), *ĕlāh* mit einziger Ausnahme der Äthiopen (S. 10) bei allen semitischen Völkern finden. Allerdings ist mit Sicherheit nur anzunehmen, daß bei den ältesten Hebräern die Form *ĕlōah* gebräuchlich war, da sie diese, die bei den Israeliten der geschichtlichen Zeit die gewöhnliche allgemeine Gottesbenennung war, nicht von den Kanaanäern entlehnt haben, die sie nicht kennen (S. 7 f.). Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß schon die vormosaischen Hebräer beide Namen nebeneinander gebrauchten, wie es auch die Aramäer, die Südaraber und vielleicht die Nordaraber taten.

Dieser Möglichkeit ist aber die Frage gegenüberzustellen, ob wir es im jahwistischen und elohistischen Buch nicht auch da, wo sie von dem Gott der Patriarchen unter dem Namen *ēl* berichten, zu tun haben mit einer Rekonstruktion der Gottesbenennung und der Gottesvorstellung der Vorzeit aus dem, was die Erzähler in ihrer Gegenwart kannten. In den Sagen und Märchen aller Völker pflegen diejenigen, die sie fixieren, in die alten Stoffe überall die ihrer

nicht zu lesen אַל); ferner als Vokativ Nu 16 22, aber mit der Apposition אלהי הרוחת, und Jos 22 22 zweimal in feierlicher Benennung mit folgender Apposition *ĕlohīm jhwh*, aufzufassen als drei selbständige Benennungen: El, Elohim, Jahwe (ebenso Ps 50 1). Es ist charakteristisch, wann immer die Bileamsprüche anzusetzen sind, daß nur von dem Nichtisraeliten Bileam *ēl* für sich allein wie der Name seines Gottes gebraucht wird (Nu 23 8. 19. 22. 23; 24 4. 8. 16. 23). Auch in den erst von einer Redaktion als mosaisch eingelegten Liedern Ex 15 1—19; Dt 32 und 33 wird *ēl* nicht anders als appellativisch auf Jahwe angewandt: mit Suffix Ex 15 2 (אֵלִי), mit einem adjektivischen Partizip Dt 32 18 (אל מחללך), einem näher bestimmten Genitiv Dt 32 4 (אל אמונה) oder einem genit. possess. Dt 33 26 (l. כְּאֵל יְשֻׁרוּן). Außerdem kommt *ēl* für diese Zeiten nur allgemein für irgendeine Gottheit (Dt 3 24) oder von fremden Göttern vor (Ex 34 14; Dt 32 12. 21; im Plural Ex 15 11).

eigenen Zeit geläufigen Vorstellungen von der Gottheit und die von ihnen gebrauchten Namen für die Gottheit auf die darin auftretenden Personen zu übertragen. Daß die uns im jahwistischen Buche vorliegenden Erzähler den Gott der Patriarchen sich denken nach der Art ihres eigenen Gottes oder doch des Gottes ihrer Zeit, läßt sich schon vermuten aus jener bei ihnen neben dem seltenen *ēl* gewöhnlichen Anwendung des Namens *jhwh* für die Urzeiten. Es wird sich uns weiterhin ergeben, daß auch die Darstellungsweise im elohistischen Buche jedenfalls im allgemeinen nicht anders zu verstehen ist. Wir werden (§ 2) dabei zu der Auffassung gelangen, daß der Name *ēl* in den Patriarchensagen schon ihrer ältesten Form angehört. Aus dieser haben die uns vorliegenden Erzähler das *ēl* als noch zu ihrer Zeit gebräuchlich übernommen und sich offenbar aus älterer Tradition oder Literatur die Darstellung von der Herkunft des *ēl*, die sich von dem Sagenstoff nicht ablösen läßt, angeeignet. Es wird die Frage zu stellen sein, woher die ältesten Sagenerzähler den Namen *ēl* entnommen haben.

Anders als in jenen beiden älteren Büchern ist in der Erzählung der Priesterlichen Schrift die Schilderung der Religion der Väterzeit eine Konstruktion aus der Theorie mit Einflechtung vielleicht einzelner Momente, von denen Kunde geschöpft sein mag aus nicht mehr nachweisbaren Quellen. Letzteres könnte etwa gelten für den nur in dieser Schrift mit Bezug auf die Patriarchenzeit gebrauchten Gottesnamen *ēl šaddaj*.

2 Das *ēl* der Vätersagen als Name kanaanäischer Lokalgottheiten

Da die Verbreitung des Namens *ēl* bei den Semiten es als möglich erscheinen läßt, daß er auch eine althebräische Gottesbenennung ist, wir ihn aber als solche nur in den Patriarchensagen gebraucht finden, so ist eine Entscheidung über die Berechtigung, ihre Darstellung von der vormosaischen Zeit zu verstehen, nur auf indirektem Wege zu erreichen, nämlich mit Aufwerfung der Frage, ob sich wahrscheinlich machen läßt, daß die Erzähler zu der Anwendung des Namens veranlaßt wurden durch seinen Gebrauch in der Zeit nach der Niederlassung in Kanaan, und zwar der spezielleren Frage, ob anzunehmen ist, daß die Hebräer ihn bei den Kanaanäern vorfanden. Ist dies nicht wahrscheinlich zu machen, so würde der

für die Patriarchengeschichten charakteristische Gebrauch des Gottesnamens allerdings dafür sprechen, daß darin die Erinnerung vorliegt an einen Namen der Vorzeit Israels.

Wie aber schon GUNKEL[1] geurteilt hat, läßt sich auch meines Erachtens deutlich aus den Erzählungen des elohistischen Buches — vielleicht auch aus solchen des jahwistischen Buches[2] — ersehen, daß der Berichterstatter und schon ältere Quellen, aus denen er schöpfte, den Namen kannten als haftend an bestimmten Kultstätten auf dem von den Israeliten erst bei der Einwanderung in Kanaan besetzten Boden. Die dabei angenommene Gründung dieser Kulte durch die Patriarchen wird, da es sich mit einer Ausnahme überall um kanaanäische Örtlichkeiten handelt und der El — am deutlichsten der von Betel — mit dem Orte wie verwachsen erscheint, geschichtlich dahin zurechtzulegen sein, daß diese Lokalkulte als bereits bestehende von den in der Zeit nach Mose einwandernden Hebräern vorgefunden wurden.

Gewiß hat man den Gott von Betel, der spätestens seit Jerobeam mit Jahwe identifiziert wurde, dauernd bezeichnet mit dem Namen, unter dem Ge 31 13 das elohistische Buch die Gottheit dem Jakob sich offenbaren läßt, und den eben dieses Buch Ge 35 7 dem Jakob in den Mund legt, nämlich als El von Betel[3]; denn daraus, daß der Erzähler diese Benennung mit keinem Wort als abrogiert bezeichnet, ist doch wohl zu entnehmen, daß sie ihm als noch zu seiner Zeit üblich bekannt war. Der Verfasser von Ge 31 13 und 35 7 würde nicht von dem El des heiligen Steines an dem Wohnort der Gottheit zu Betel reden, wenn er nicht diesen Kult noch vor Augen ge-

[1] Genesis übersetzt und erklärt, 1901, S. 214. 227; [3] 1910, S. 187. 236. 285.

[2] Bei der Angabe der Quellenschriften kann ich in dieser Untersuchung auf die Verschiedenartigkeit der einzelnen Bestandteile im jahwistischen Buche (J) und derer im elohistischen (E) keine Rücksicht nehmen. Einfach J und E auseinanderzuhalten, ist insofern nicht unberechtigt, als alle Bestandteile, die „jahwistisch" sind, in einem näheren Verwandtschaftsverhältnis zueinander stehen als zu allen Bestandteilen in E und die „jahwistischen" einmal zu einem sie alle umfassenden Buche (J) zusammengestellt worden sein müssen, was auch dann gilt, wenn man mit BRUSTON, SMEND und EISSFELDT geradezu zwei Jahwisten unterscheidet. Mein Siglum JE gilt der Komposition aus J und E, wo ich an den Redaktor denke oder zwischen J und E nicht zu unterscheiden wage. Mit P bezeichne ich, wie üblich, die Priesterliche Schrift.

[3] Zu der Auffassung der Benennung *ēl bêt-ēl* in dem Sinne „El von Betel" als eine kanaanäische s. meinen oben S. 15, 1 zitierten Artikel. Übrigens wäre diese Benennung, auch wenn sie bedeuten sollte „Gott Betel", kanaanäisch.

habt hätte. Für *ēl ʿōlām*[1] als den Namen des Gottes von Beerseba Ge 21 33 in einem Bericht über Abraham, der daneben den Namen *jhwh* hat, aber wohl als Zusatz zu einem elohistischen Stück aus einer besonderen Quelle entnommen ist, und für den El, dem im elohistischen Buche Ge 33 20 Jakob bei Sichem einen Altar erbaut, wird ebenfalls gelten, daß diese Gottesnamen an den genannten Orten den Urhebern der Genesissagen und noch den Verfassern unserer Quellenschriften als im Gebrauch befindliche bekannt waren. Die Erzähler dieser Kultlegenden — bei dem jahwistischen Erzähler von Ge 16 13, der für die Zeit Abrahams den Gottesnamen *ēl rŏʾī* nennt, liegt es anders — übertrugen Gottesnamen mit *ēl*, die zu ihrer Zeit an bestimmten Kultusorten bei den Israeliten gebräuchlich waren, auf die Patriarchen, ausgehend von der nicht unrichtigen Vorstellung, daß für diese der Gottesname Jahwe noch nicht oder doch nicht ausschließlich Benennung ihres Gottes gewesen sei. Von der mosaischen Zeit ab konnten den Erzählern andere Gottesnamen neben *jhwh* nur als Beinamen Jahwes oder als allgemeine Gottesnamen gelten. Aus diesem Grunde kommt von der mosaischen Zeit an bei ihnen ein für sich allein oder in Verbindung mit einer näheren Bestimmung in der Art eines Eigennamens angewandtes *ēl* nicht mehr vor.

Die Kultusorte, mit denen der Gottesname *ēl* in der Genesis verknüpft ist, liegen mit einer Ausnahme (16 13) alle in Kanaan. Abraham ruft Jahwe an unter dem Namen *ēl ʿōlām* zu Beerseba (21 33 JE). In dem *ʿōlām* steckt nach dem Οὐλωμός in der phönizischen Kosmogonie des Mochos bei Damascius (De princip. ed. Kopp, S. 385) gewiß ein altkanaanäischer Gottesname. Ebenfalls zu Beerseba erscheint dem Jakob Elohim als „der *ēl*“ (*hā-ēl*), der Gott seines Vaters (46 3 E). Der Gott von Betel wird als *ēl* (35 1. 3 E) bezeichnet oder speziell als „der *ēl* (*hā-ēl*) von Betel“ (31 13 E). Bei der Stadt Sichems „im Lande Kanaan“ legt Jakob einem dort erbauten Altar oder einer dort errichteten Maṣṣeba den Namen bei „*ēl*, Gott Israels“ (33 20 E). Jakob nennt den ostjordanischen Ort, wo er Elohim geschaut hat, *pĕnī-ēl* (*pĕnū-ēl*) „Angesicht Els“ (32 31 E); der Name verweist zweifellos auf einen Kultusort, wo man das Angesicht, d. h. die Gegenwart, des Gottes, fand. Wir kennen aus

[1] Auch Samar. ed. Gall אל עולם, aber AB אל העולם, gewiß nicht vorzuziehen.

Strabo (XVI, 2, 6. 16) θεοῦ πρόσωπον, doch wohl *pen-ēl*, als phönizischen Ortsnamen. Von den heiligen Stätten eines *ēl* ist nur die des *ēl rō'ī* an dem Brunnen Lachajro'i „zwischen Kadesch und Bered" (16 13 f. J) außerhalb des eigentlichen Kanaan zu suchen.

Weitere heilige Orte für einen *ēl* kommen in den Genesiserzählungen nicht vor. Ohne Beziehung auf eine bestimmte Lokalität stehen einfaches *ēl* und daneben der sicher zu restituierende Name *ēl šaddaj* als Gottesnamen der Josephstämme in jenem Spruche Ge 49 25, der uns, wie gesagt (S. 126), nicht höher hinaufführt als in die Anfänge des Nordreichs. Sonst findet sich der Name *ēl-šaddaj* in der Genesis nur in der Priesterlichen Schrift und 43 14, wo er anscheinend dem Elohisten angehört, aber — da er von ihm nur dies einzige Mal gebraucht wäre — wahrscheinlich von späterer Hand eingetragen ist. Mit weiterer Erwähnung des *ēl ʿeljōn* der späten Malkiṣedeḳ-Episode Ge 14 (v. 18. 19. 20. 22; vgl. S. 81) sind hiermit die Belege für den Gottesnamen *ēl* in der Genesis erschöpfend aufgezählt.

Die Gebrauchsweise dieses Namens scheint mir dafür entscheidend zu sein, daß er mit Ausnahme des *ēl šaddaj* der Priesterlichen Schrift, des *ēl ʿeljōn* von Ge 14 18 ff., der ihrer Herkunft nach zweifelhaften Stelle Ge 43 14 und vielleicht des *ēl rō'ī* von 16 13 (worüber sogleich) von den Erzählern oder ihren Vorlagen herüber genommen wurde aus den vorgefundenen Gottesbenennungen der Kultstätten, die die Hebräer von den Vorbewohnern des Landes, in das sie einzogen, überkommen hatten; denn es bliebe sonst unerklärlich, warum er in den älteren Quellen eben nur in Verbindung mit Lokalitäten dieser Landschaften vorkommt. Auch der *ēl ʿeljōn* in Ge 14 18 ff. ist der Gott eines kanaanäischen Priesterkönigs, worin eine alte Erinnerung fortleben mag. Der Name Ἐλιοῦν bei Philo Byblius für einen phönizischen Gott kann es vielleicht bestätigen (vgl. S. 81).

Nur in Ge 16 13 für den *ēl rō'ī* von Lachajro'i handelt es sich um die Zugehörigkeit des El zu einem Ort außerhalb der Grenzen des eigentlichen Kanaan, in weiter südlich gelegenen Gegenden, wie die Bestimmung der Ortslage nach der Nachbarschaft von Kadesch (Ge 16 14) erkennen läßt. Nach Ge 24 62; 25 11, wo von Isaaks Aufenthalt zu Lachajro'i berichtet wird, scheint das Gebiet eines Hebräerstammes zu irgendwelcher Zeit bis dahin gereicht zu haben. Der dort der Hagar erscheinende El mag anzusehen sein als der

Gott eines in diesen Gegenden hausenden Beduinenstammes, der in die Sage der Hebräer verflochten wurde. Auch hier also wäre die Rede von einem El, der verknüpft zu sein scheint mit einer von den Hebräern bei ihrer Einwanderung in Kanaan wenigstens zeitweilig berührten Lokalität. Indessen werden weiterhin Bedenken geltend zu machen sein gegen die Annahme, daß in der ursprünglichen Erzählung ein zu Lachajro'i hausender Gott mit dem Namen *ēl* vorausgesetzt ist.

Dem, wie wir vermuten, aus kanaanäischen Lokalkulten entnommenen *ēl* haben die Erzähler der Genesis die Epitheta „Elohim Israels" (Ge 33 20) oder „Elohim Isaaks" (Ge 46 3 „deines Vaters") beigelegt, weil sie, und gewiß schon lange vor ihnen die volkstümliche Auffassung, diese Gottheiten mit dem Jahwe der mosaischen Religion und diesen mit dem Gott der Väter identifizierten. Die Umbenennung des Ortes Luz in Bet-el „Haus des El" durch Jakob (Ge 28 19 J; vgl. 28 17 E) zeigt nicht, daß der Name Betel von den Hebräern stammt (vgl. Ju 1 23), sondern ist eher ein Zeichen dafür, daß man das Bedürfnis empfand, die Übernahme eines vorgefundenen Kultus des El durch die Zurückführung auf den Erzvater zu rechtfertigen.

Nur für den Namen *ēl šaddaj*, den die Priesterliche Schrift von dem Gott der Patriarchen gebraucht, wird auf einen Zusammenhang mit den Landschaften, in die die Hebräer einwanderten, nicht hingewiesen; aber die Bedeutung dieses Namens ist für uns ganz unklar. Es scheint ein alter Name zu sein, den der Erzähler aufgegriffen hat, um seiner Geschichtskonstruktion entsprechend den Gott der Patriarchen in seiner Verschiedenheit von dem Gott der Urväter und von dem Jahwe der dem Mose zuteil gewordenen Offenbarung zu charakterisieren [1].

[1] Sellin (Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, Teil I, 1924, S. 49) sieht auf Grund der Identifizierung von *ēl šaddaj* mit *šadū*, dem Namen des Amoritergottes, diesen Gott an als den „El, den die B'ne Jisrael schon von ihren früheren Wohnsitzen her mit ins Land brachten". Daß in *šaddaj* eine Erinnerung an den Amoritergott nachlebt, wäre, wenn man sich über die Schwierigkeit, die dann die Endung *aj* bereitet, hinwegsetzen kann, wohl möglich, da die Israeliten in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu den Amurru gestanden haben mögen. Aber darin, „daß die Vätersage von einer bestimmten Kultstätte dieses El, an der er zum ersten Male gefunden und angerufen sei, nichts zu erzählen weiß", kann ich keine Bestätigung dieser Identifizierung und ebensowenig wahrscheinlich finden, daß El Schaddaj den Israeliten „trotz aller lokalen Els der höchste [blieb], der sie schützen konnte im ganzen Lande". Wenn

Die Zugehörigkeit des Namens *ēl* bei dem Elohisten zu jenen bestimmten Örtlichkeiten ist um so sicherer, als sie, wie sich aus zwei Fällen ersehen läßt, nicht erst von dem uns vorliegenden Erzähler aufgebracht ist. Die Traumoffenbarung des El dem Jakob gegenüber und die Erteilung des Namens Israel, der den Gottesnamen enthält, werden in Verbindung gebracht mit Ortsnamen, die mit demselben Gottesnamen gebildet sind, Bet-el und Peni-el. In beiden Fällen läßt sich der Zusammenhang des Gottesnamens mit dem Ortsnamen aus der Erzählung nicht herauslösen; die Erzählung knüpft vielmehr an den Gottesnamen im Ortsnamen an, ist aus ihm heraus entstanden, so daß diese Kombination schon in der ältesten Form der Erzählung vorgelegen haben muß. Die ganze Erzählung ist ohne den El der bestimmten Örtlichkeit unmöglich.

Auch abgesehen von den Erzählungen der Genesis ist aus palästinischen Ortsnamen des Alten Testaments zu entnehmen, daß der Gottesname *ēl* bei den Kanaanäern mit bestimmten Orten in Verbindung gebracht wurde. Dabei handelt es sich allerdings um Städte auf dem von den Israeliten bewohnten Gebiet[1]. Aber ihre Namen stammen doch mindestens zu einem großen Teil ohne Zweifel von den Vorbewohnern her. Diese Ortsnamen unterscheiden sich von den mit *baʿal* zusammengesetzten insofern, als das אל in den

dem Erzähler in P aus alter Tradition der Name *ēl šaddaj* als der des Hauptgottes der Hebräer bekannt gewesen wäre, bliebe unverständlich, daß die älteren Erzähler J und E von dieser Tradition keine Kunde bezeugen. Dagegen ist die örtliche Ungebundenheit des El Schaddaj bei P für seine Anschauung von dem Gott der Patriarchen als der für die Patriarchenzeit dauernden Offenbarungsform des einen Gottes der mosaischen Religion eine notwendige Voraussetzung. Bei E, der freilich ebenfalls den Gott der Patriarchen mit dem des Mose identifiziert, liegt es anders. Für ihn ist *ēl* nicht der ständige Name des Gottes der Väter, sondern gelegentlich offenbart sich dieser, der keinen bestimmten Namen erhält, an einem Orte als der *ēl*, d. h. in allgemeinem Sinne als der Gott dieses Ortes.

[1] Die alttestamentlichen Ortsnamen mit *ēl* sind gesammelt mit Angabe der Quellen von Buchanan Gray, Hebrew Proper Names, 1896, S. 312. Davon ist als für eine Örtlichkeit außerhalb Kanaans gebraucht auszuscheiden נחליאל Nu 21 19. Die übrig bleibenden Namen sind, nach ihrer Bildung geordnet, folgende: יזרעאל, יבנאל (ursprünglich Name der Landschaft, also doch wohl ein Stammesname), גֵּי יפתח־אל, יקבצאל (קבצאל), ירפאל, בֵּית ארבאל, מגדל־אל, נעיאל. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893, S. 175, 1 will in dem Papyrus Anastasi I aus der Zeit des Neuen Reiches für einen Ort in der Nähe von Megiddo den Namen *darg-ēl* „Gottesweg“ ermitteln und S. 193 im Anschluß an Erman, Ägyptische Zeitschr. 77, 36 für eine oft genannte nordisraelitische Stadt den Namen בית־שאל „Haus des (שׁ) El“.

meisten Fällen, und zwar in allen, wo es deutlich Gottesname ist, nicht an erster Stelle steht[1], so daß die so gebildeten Namen nicht wie die den Namen *baʿal* enthaltenden eigentlich den Namen der Gottheit des Ortes repräsentieren. Unverkennbar ist dies z. B. in *migdal-ēl* „Turm Els" (Jos 19 38). Aber auch da, wo, wie in den meisten Fällen, ein Verbum (Imperfekt) dem *ēl* vorangestellt ist, der Name also eine Aussage über den Gott darstellt: *jabnĕ-ēl* „El baut" (Jos 15 11), *jizrĕʿ-ēl* „El sät" (Jos 19 18 usw.), *jiptaḥ-ēl* „El öffnet" (Jos 19 14), *jirpĕ-ēl* „El heilt" (Jos 18 27), ist an eine Benennung der Gottheit selbst nicht zu denken[2], da sich Gottesnamen, die mit Nennung eines Gottesnamens von der Gottheit etwas aussagen, auf semitischem Boden nicht finden. In diesen Fällen ist der Name vielleicht von Hause aus Orts- oder Stammesname oder auch in einzelnen Fällen möglicherweise ursprünglich Name des Gründers der Stadt[3]. Hohes Alter dieser Bildungsform für Namen von Städten und Stämmen bekunden die Namen *jaḳob-el* und das wohl daneben zu lesende *josep-el*, die in Listen Tutmosis III um 1500 v. Chr. enthalten sind als Ortsnamen in Ober-Rutenu, d. i. in Palästina[4],

[1] Ob in אֶלְתְּקֵא und אֶלְתְּקֹן, Namen für zwei verschiedene Ortschaften, אל Gottesname ist („El von Tĕḳē', Tĕḳōn"), ist sehr zweifelhaft (s. Hans Bauer, Kanaanäische Miszellen, ZDMG 71, 1917, S. 410), besonders wegen der assyrischen Schreibung *altaḳū* für einen dieser beiden Orte (KAT ², S. 171 f.). Hierher könnten auch gehören אֶלְקֹשִׁי Na 1 1; אֶלְעָלֵה Nu 32 3; Jes 15 4 (אֶלְעָלָא Nu 32 37; Samar. אלעלה) im Ostjordanland und אֶלְתּוֹלַד Jos 15 30; 19 4 (aber תּוֹלָד I Chr 4 29) im Stamme Simeon.

[2] Raymond Weill (L'installation des Israélites au Palestine et la légende des patriarches, Revue de l'histoire des religions, Bd. 88, 1923, S. 24) tut es dennoch, indem er die mit *ēl* gebildeten Namen zugleich als Volks- und Gottesnamen ansieht.

[3] Vgl. zu der Frage Buchanan Gray a. a. O. [S. 133, 1], S. 214 ff. 218.

[4] Eduard Meyer, Der Name Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme, ZAW 6, 1886, S. 1 ff.; derselbe, Die Israeliten, 1906, S. 281; W. Max Müller a. a. O. [S. 133, 1], S. 162 f. Wegen der Art der Schreibung des ס (š) ist יסבאל unsicherer als יעקבאל. Der Name *jaʿḳob-ēl* ist doch wohl als noch weiter zurückreichend bezeugt in dem auf ägyptischen Skarabäen mehrfach vorkommenden Namen eines „Hyksos"-Fürsten *jʿḳb-hr* oder *jʿḳb-el* (Newberry, Scarabs, London 1906 *Y-keb-her* Plate XXII, 27—30; XXIII, 1—3; einmal XXIII, 3 in der korrumpierten Form „Yabek-her", s. Newberry, Scarab-shaped Seals, Catalogue général des antiquités Egyptiennes etc, London 1907, no. 36 028). Eduard Meyer (Die Israeliten, S. 282) bringt nur die Lesung *jʿḳb-hr* zur Geltung und versteht *hr* als ägyptisches „er ist zufrieden", wonach *jʿḳb* als Gottesname aufgefaßt wäre und eine Bezeugung von *ēl* wegfiele. Es liegt aber bei dem Anklang an das *jʿḳb-'r* bei Tutmosis III doch wohl näher, mit Raimond Weill (a. a. O., Bd. 87, 1923, S. 93, Anm. 2) anzunehmen, daß *jʿḳb-'r* mit einem dem semitischen אל entsprechenden *'r* zu lesen ist, und daß die Schreibung mit *hr* eine Ägyptisierung darstellt. Wie dem sei, für unsere Frage nach dem Gottesnamen *ēl* ist dieser schon durch die Listen Tutmosis III bezeugt als den Kanaanäern vor der Einwanderung der Israeliten geläufig.

— offenbar die Vorbilder der Abkürzungen *jaʿăḳob* und *jōsēp* als alttestamentliche Stammesnamen[1].

Mag man nun die im Alten Testament gebrauchten analogen Bildungen für Städtenamen als ursprüngliche Orts- bzw. Stammesnamen ansehen oder als ursprüngliche Personennamen, in jedem Falle zeigen sie, daß bei denen, die sie prägten — und dafür müssen wir mindestens teilweise an Kanaanäer denken — der Gottesname *ēl* und die Kombination des El mit bestimmten Örtlichkeiten, wie wir sie in anderer Form auch in den Patriarchengeschichten finden, gebräuchlich war[2].

Nur für die Kombination des *ēl* mit einer bestimmten Lokalität im Gebiet eines arabischen Stammes, worauf Ge 16 13 f. hinzuweisen scheint, haben wir keine Parallelen. Es läßt sich deshalb nicht mit demselben Maße von Wahrscheinlichkeit wie für das *ēl* der anderen Kultusorte annehmen, daß das *ēl-rŏʾī* wirklich von den nichthebräischen Umwohnern des damit in Verbindung gebrachten Ortes Lachajro'i herstammt. Zu dem Gottesnamen besitzen wir allerdings anscheinend ein Analogon in dem ägyptisch transkribiert erhaltenen Personennamen *baal-roi* für einen Gazäer aus dem dreizehnten Jahrhundert[3], worin aber doch wohl nur *baʿal* Gottesname und *roi* wahr-

---

[1] Für das Alter des *ēl* als einer kanaanäischen Gottesbenennung, die uns hier allein interessiert, ist es nach dem S. 134, 4 Bemerkten nicht von Belang, ob man die volleren kanaanäischen Orts- oder Stammesnamen mit *ēl* oder eine kürzere Form ohne *ēl* (man beachte *jabneh* neben *jabnēʾēl*) als die ursprüngliche ansieht, wie das zweite für *jĕraḥmēʾēl, jišrāʾēl, jišmāʿēl* Eduard Meyer, Israeliten, S. 252 tut, indem er die Namen erklärt „'Er erbarmt sich' [ein Gottesname] ist El". Der so gebildete Gottesname hätte freilich eine Analogie in dem arabischen *jāġūṯ* „er hilft" usw. Ich kann aber diese Erklärung der kanaanäischen Namen nicht wahrscheinlich finden, da sich analog gebildete Gottesnamen auf kanaanäischem Boden, soviel ich sehe, überhaupt auf westsemitischem, nicht nachweisen lassen. Der Name *jhwh* und der edomitische Stammes- und vielleicht zugleich Gottesname *jĕʿūš* (= arab. *jāġūṯ*?) kommen hier nicht in Betracht, da sie Völkern angehören, die erst später aus dem Süden in Kanaan eingewandert waren.

[2] Der Stammesname Ismael zeigt, daß diese Bildung nicht nur bei den Kanaanäern für Stammes- oder Ortsnamen gebräuchlich war; denn daß Ismael, unabhängig von Ge 16 11, einmal als wirklicher Stammesname oder doch in weiterem Sinn als Volksname vorkam, geht aus dem alttestamentlichen Gentilizium ישמעאלי hervor, das Ju 8 24 und indirekt Ge 37 25 (vgl. 37 28) auf die Midianiter angewandt wird. Außerhalb des Alten Testaments kennen wir freilich den Namen nur in dem südarabischen Personennamen יסמעאל, der mit dem Stammes- oder Volksnamen kaum etwas zu tun hat [s. Nachträge]. Dieselbe Wortbildung liegt vor in dem Stammesnamen יִרַחְמְאֵל I Rg 27 10.

[3] Papyrus Anastasi III aus der Zeit Merenptahs, bei Ranke in Gressmanns Altorientalischen Texten und Bildern, 1909, Bd. I, S. 249; ² 1926, Bd. I, S. 96. Auf die Parallele hat aufmerksam gemacht Gressmann, Beiheft ZAW 33, S. 197, 1.

scheinlich ein Ortsname ist. Dagegen soll Ge 16 13 f. nach der Kombination mit *laḥajro'ī* die ganze Form *ēl rŏ'ī* Gottesname sein. Ob unsere Erzählung jenen Namen an dem Orte Lachajro'i vorfand oder etwa auf Grund der Deutung des Ortsnamens mit „der Lebendige, der mich sieht" das *rŏ'ī* aus dem Ortsnamen herausnahm und das *ēl* frei hinzufügte, wird sich kaum entscheiden lassen. Der Gottesname *ēl* scheint allerdings für die Gegend von Lachajro'i ganz am Platze zu sein, denn hier befand sich wohl das Gebiet des Stammes Isma-el, dessen Name den Gottesnamen enthält. Ungefähr in dieselben Landschaften wird gehören der Stamm Jerachme-el I Rg 27 10, dessen Name ebenfalls mit dem Gottesnamen gebildet ist. Trotzdem läßt sich an der Zugehörigkeit des *ēl-rŏ'ī* zu dem Orte Lachajro'i zweifeln, da jene Erklärung des Ortsnamens sehr gezwungen ist und er wahrscheinlich eine ganz andere Bedeutung hatte[1]. Auch eine der beiden allein möglichen Erklärungen des *ēl rŏ'ī* „El des Schauens" oder „El, der mich sieht" drückt kaum den Sinn eines alten Gottesnamens aus. Es läßt sich aber bezweifeln, ob der Inhalt von v. 13 f. der ursprünglichen Sage angehört; denn das Sehen v. 13 ist eine Dublette zu dem Hören v. 11, das wegen seines Zusammenhangs mit dem Namen Ismael als ein integrierender Bestandteil der alten Sage anzusehen ist. Mit voller Sicherheit ist also hier das Haften des Gottesnamens *ēl* an dem bestimmten Orte nicht nachzuweisen. Der Name *ēl* mag in diesem Falle von dem Erzähler herrühren, sei es von dem Jahwisten, sei es schon von seiner Vorlage. Man beachte, daß es sich nur um eine Reflexion der Hagar handelt, in der sie den durch die Erzählung in keiner Weise motivierten Namen *ēl* gebraucht. Auf eine Erinnerung an *ēl* als den spezifischen Gottesnamen der ältesten Hebräer verweist jedenfalls der ganze Bericht in keiner Weise, da, was von Lachajroi erzählt wird, nicht einen der Väter Israels, sondern die Stammesmutter der Ismaeliten betrifft, die ihrerseits eine Ägypterin ist. Es darf also ganz allgemein gesagt werden, daß der Gebrauch des *ēl* in den

[1] Neben Wellhausens Vorschlag für eine ursprüngliche Namensform (Geschichte Israels, I, 1878, S. 329 f.) macht Haupt, Lea und Rahel, ZAW 29, 1909, S. 283 einen anderen. Beide nehmen nicht unwahrscheinlich ein ursprüngliches *lèḥī* „Kinnbacken" an und finden in verschiedener Weise in *ro'i* den Namen eines Tieres. Professor Nöldeke hat mir einmal geschrieben, er sei geneigt, das *ro'ī* dieses Namens zu רוה, روى „Wasserfülle" zu stellen.

Patriarchensagen nirgends hinweist auf einen speziellen Zusammenhang des Gottesnamens mit den Hebräern[1].

Auch abgesehen von den Ortsnamen deutet in unseren Quellen nichts auf *ēl* als den Gottesnamen der vormosaischen Hebräer. Weder im jahwistischen noch im elohistischen Buche kommen für die Väter Israels oder ihre Nachkommen mit *ēl* gebildete Namen vor mit einziger Ausnahme des Namens *jiśrā'ēl*, der, wie man ihn auch erklären möge, mit „El kämpft" oder in anderer Weise[2], jedenfalls den Gottesnamen enthält. Er wird von den Hebräern erst auf kanaanäischem Boden gebildet oder wohl eher vorgefunden sein, wie

[1] Die Einwendungen, die GRESSMANN (Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 30, 1910, S. 28) gegen GUNKELS Darstellung von der kanaanäischen Herkunft des *ēl* in den Kultsagen der Genesis erhebt, kann ich nicht berechtigt finden. Sie beruhen auf der Annahme, daß die Kanaanäer „ihre Götternamen nicht mit El, sondern mit Baal zu bilden" pflegten. Das ist für die Gottesnamen der phönizischen Inschriften richtig. Es ist schon oben S. 11 darauf hingewiesen worden, daß *ēl* erst sehr spät und nur vereinzelt auf phönizischem Boden als Name eines bestimmten Gottes vorkommt. Aber ebenso wie bei den Hebräern ist bei den Phöniziern אל allgemeine Gottesbenennung und kommt doch nur als solche auch in der Genesis vor. Erst durch die erklärenden Genitive oder Epitheta *rō'ī*, *ʿōlām*, *bêt-ēl*, *ʿeljōn* wird es hier zur Bezeichnung eines besonderen Gottes. Analoge Benennungsweise eines bestimmten Gottes ist bei den Phöniziern nur in אל חמן, aber als Epitheton zu einem anderen Gottesnamen, der Inschrift von Maʿṣūb (Z. 4) aus dem Jahre 222 v. Chr. (Répert. 1205, 4) nachweisbar, worin חמן doch wahrscheinlich Adjektiv ist: „Sonnen"- oder „Feuer-El", anderenfalls Genitiv: „El der Sonnen- oder Feuersäule" oder vielleicht auch „El des Ortes Chamman (?)" (vgl. בעל חמן S. 38 f.). In jenen Namen der Genesis werden wir es mit einer alten Benennungsweise zu tun haben, die bei der Niederlassung Israels in Kanaan und noch zu der Zeit, wo die Genesisgeschichten entstanden und niedergeschrieben wurden, aber vielleicht nicht mehr in der Zeit der mit wenigen Ausnahmen sehr späten phönizischen Inschriften üblich war. Dort haben wir es zu tun mit eigentlichen Lokalnumina, in den Inschriften mit Stadtgöttern, die wahrscheinlich aus Stammesgöttern entstanden waren. Übrigens wird neben dem häufigen Gebrauch des numerischen Plurals אלם gelegentlich auch, so in אלם בעל צדן usw. (S. 14), ein einzelner Gott mit dem plur. magnitudinis als mit einem Titel bezeichnet. Für das singularische *ēl*, wie es in der Genesis einem Lokalnumen gilt, ist nicht zu übersehen, daß in den Inschriften die kleinen Lokalkulte kaum oder doch nur ganz vereinzelt zu Worte kommen, so daß in diesen der Gottesname *ēl* noch spät in ganz anderer Weise geläufig gewesen sein kann als sich aus den Inschriften entnehmen läßt.

[2] Daß der Name ursprünglich gelesen wurde *jišrā'ēl* „Gott ist der Folgerichtige" (SACHSSE, Die Bedeutung des Namens Israel, 1922, S. 91), ist doch wohl wenig wahrscheinlich, da die Aussprache *jiśrā'ēl* nach der Etymologie von Ge 32 29 jedenfalls sehr alt ist und *jĕšurūn* Dt 33 5 usw. und andere Bildungen von *jšr* zur Bezeichnung Israels als Wortspiele angesehen werden können. Vgl. dazu CASPARI, Sprachliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Namens Israel, in: Zeitschr. f. Semitistik 3 (1924), S. 194—211, und SACHSSES Erwiderung „Der Ursprung des Namens Israel", ebenda 4 (1926), S. 63—69.

aus der Umbenennung Jakobs in Israel auf ostjordanischem Boden (Ge 32 29) hervorgeht[1]. Der Name *jišmāʿ-ēl* (Ge 16 11) als der des Vaters eines nichthebräischen Volkes kommt selbstverständlich nicht in Betracht. Daneben finden sich in den genannten Quellenschriften für die vormosaische Zeit einige mit *ēl* gebildete Namen der Stammväter oder der Angehörigen fremder Völker[2], und vereinzelt haben sie in der vorabrahamischen Urgeschichte Namen, die wahrscheinlich den Gottesnamen enthalten, für Väter nicht speziell der Hebräer, sondern des Menschengeschlechts[3]. In der Periode von den Patriarchen an bis in die mosaische Zeit gebrauchen sie neben dem Namen des Midianiters *rēʿūʾēl* Ex 2 18 (J E) nur drei mit *ēl* gebildete Namen für Israeliten der mosaischen Zeit[4].

Dagegen hat die Priesterliche Schrift eine lange Reihe von Personennamen mit *ēl* sowohl für die Urzeit als für die Periode zwischen den Patriarchen und Mose, von der ersten Generation nach den Vätern der zwölf Stämme an. Diese Namen tragen fast alle das Gepräge einer sehr späten Zeit[5]. Es wäre nicht zu verstehen, weshalb die uns vorliegenden Erzähler der älteren Bücher Namen mit *ēl* aus der ursprünglichen Fassung der Urgeschichte Israels getilgt haben sollten[6].

Auch für die Periode von Mose bis gegen den Ausgang der

---

[1] Ob mit *jsir'l* in der Inschrift Merenptahs (s. STEINDORFF, Israel in einer altägyptischen Inschrift, ZAW 16, 1896, S. 330 ff.) das in Kanaan ansässige Volk Israel oder eine vorhebräische Bewohnerschaft gemeint ist, hängt ab von der verschieden beantworteten Frage nach der Zeit des Auszugs der Hebräer aus Ägypten, ob unter Merneptah oder schon früher. Vgl. STADE, Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1905, S. 30.

[2] קְמוּאֵל, Vater Arams Ge 22 21; בְּתוּאֵל, Vater des Laban Ge 22 22 (E); אַדְבְּאֵל, Sohn Ismaels Ge 25 13; אֱלִיעֶזֶר, ein Fremdling Ge 15 2 (J E) und אֶלְדָּעָה, ein Midianiter Ge 25 4 (die Namensform unsicher, der Abschnitt zweifelhafter Herkunft) — vielleicht alles Stammes- oder Geschlechtsnamen.

[3] מְחוּיָאֵל „El gibt Leben" (?) und מְתוּשָׁאֵל „Mann Els" (?) Ge 4 18 (J). Ganz sicher ist besonders in dem zweiten Namen der Gottesname nicht zu erkennen, siehe BUCHANAN GRAY a. a. O. [S. 133, 1], S. 164 f.

[4] אֱלִיעֶזֶר, Moses Sohn Ex 18 4 (E), אֶלְדָּד Nu 11 26 (E) = אֱלִידָד Nu 34 21 (P) und אֲבִיאָב Nu 16 1b (J E).

[5] Siehe dafür die hier fast überall überzeugende Darstellung von BUCHANAN GRAY a. a. O. [S. 133, 1], S. 170 ff.

[6] Ich verstehe nach dem oben vollständig vorgelegten Material nicht, wie PROCKSCH Zur Etymologie von El [s. oben S. 17, 1], S. 31 von den alttestamentlichen Personennamen mit *ēl* ohne Einschränkung sagen kann, daß „viele dieser Namen . . . dem vormosaischen Zeitalter entsprungen" sind.

Richterzeit ist nur ein einziger Name mit *ēl* bezeugt, *ʿotnīʾēl* Jos 15 17; Ju 1 13. Sein Träger gehört als Kenizit zu einem südlich von Juda hausenden Stamme, der sich den Israeliten angeschlossen hatte. Für Alter der Namen des Aaroniden El-azar Ju 20 28 (die Erzählung Ju 18—20 ist abhängig von der Priesterlichen Schrift) und des Judäers Eli-melek Ru 1 2 bieten Zeit und Beschaffenheit der Quellen keine Garantie. Erst mit dem Ende der Richterperiode treten gutbeglaubigte mit *ēl* zusammengesetzte Namen für Israeliten auf: der Prophet Samuel, Elihu, der Großvater, und Elḳanah, der Vater Samuels (I Rg 1 1); Abiel, der Großvater Sauls (I Rg 9 1). Von der davidischen Zeit an mehren sich dann gut bezeugte Namen mit *ēl*.

Daraus darf allerdings nicht gefolgert werden, daß es Personennamen mit *ēl* bei den Hebräern in ältesten Zeiten überhaupt nicht gegeben hätte. Vielmehr ergibt sich daraus in Zusammenhalt mit unseren früheren Beobachtungen nur dies, daß bei den Hebräern Personennamen, die irgendeinen Gottesnamen enthalten, in den älteren Zeiten selten vorkamen; wir haben dieselbe Beobachtung gemacht an Namen, die mit *jhwh* und mit *baʿal* gebildet sind (S. 95)[1]. Da uns aber bei den Kanaanäern aus der Amarna-Zeit und im Phönizischen eine nicht kleine Reihe von Personennamen bekannt ist, die *ēl* enthalten[2], so darf vermutet werden, daß die Vermischung der Hebräer mit den Kanaanäern nicht ohne Einfluß gewesen ist

[1] Mit *baʿal* in vordavidischer Zeit nur der Name *jĕrubbaʿal* (S. 91 f.).

[2] In den Amarna-Briefen *batti-ilu, buruz-ilu* (Stadtname?), *jabni-ilu, il-dōja* (?), *ili-jaip, ili-milku, ili-rabiḫ, milk-ili, rab-ili* (s. das Verzeichnis in KNUDTZONS Ausgabe der Briefe, Bd. II, S. 1555 ff.). In einem der Briefe aus Taʿannek *ilu-rabī* oder *ilu-rapī* (s. oben S. 8, 3). In dem Reisebericht des Wen-Amon aus dem 11. Jahrhundert wird anscheinend für einen in Tanis ansässigen phönizischen Großkaufmann angegeben der Name *wrktr*, der wahrscheinlich semitisches ברכת־אל ausdrückt (ERMAN, Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrhundert v. Chr., Zeitschrift für ägyptische Sprache 38, 1900, S. 8, Anm. 3). Unter den von LIDZBARSKI, Epigraph., S. 214 f. aufgezählten 19 „kanaanäischen" Namen mit אל sind 13 phönizisch oder punisch, die übrigen hebräisch. Dazu kommt noch der Name des Königs von Byblos אלבעל aus dem 10. oder 9. Jahrhundert (S. 12, 1) und ferner פדאל auf einem phönizischen Intaglio bei RONZEVALLE, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, V, 2, 1912, S. 119* (S. 235.) Daneben stehen bei LIDZBARSKI a. a. O., S. 239 f. unter den 41 mit בעל zusammengesetzten Namen 39 Personennamen (מלכבעל und צדמבעל Gottesnamen). Das Überwiegen der Namen mit *baʿal* beruht auf der schon hervorgehobenen Tatsache, daß in der späteren Zeit, aus der die Inschriften stammen, der Gottesname *baʿal* den Namen *ēl* zurückgedrängt hat. In der Periode der Amarna-Briefe kommen kanaanäische Personennamen mit *ēl* und mit *baʿal* (S. 20, 4) nebeneinander vor.

auf die Wahl dieses Gottesnamens für die Bildung von Personennamen auch bei den Israeliten.

So ergibt sich, wie mir scheint, unter Berücksichtigung des gesamten Materials das Resultat, daß schon den ältesten Erzählern der Patriarchengeschichte der Gottesname *ēl* nicht als der spezifische Gottesname der Väter Israels gegolten hat. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß er unabhängig von den Kanaanäern auch seit alter Zeit bei den Hebräern gebräuchlich war. Aber so, wie jene Erzählungen ihn gebrauchen, ist er von den Kanaanäern her übernommen[1].

[1] GRESSMANN, ZAW 30 (1910), S. 28 entnimmt aus dem Fehlen von *baʿal* und *jhwh* in den Personennamen der Genesis eine Kenntnis der ältesten Erzähler davon, daß ebensowenig *baʿal* als *jhwh* der Name des Gottes der Väter gewesen sei. Er ist der Meinung, daß die „ältesten Erzähler der Genesisgeschichten von Jahwe nichts wußten oder wissen wollten" und einer „El-Religion" anhingen, die „von der Jahwereligion des späteren Israel wohl zu unterscheiden ist". Meines Erachtens ist kein Weg zu finden, um aus den uns vorliegenden Quellenschriften, aus denen heraus wir doch allein die „ältesten Erzähler" vermutungsweise rekonstruieren können, diese Anschauung zu entnehmen. Daß es nicht möglich ist, scheint mir aus den Referaten unserer Quellenschriften über die Kultusorte hervorzugehen. Es seien neben den oben S. 130 f. genannten Kultusorten der Genesis, für die der Gottesname *ēl* angewandt wird, diejenigen aufgeführt, für die es nicht der Fall ist. Nach Ge 12 6 f. J baut Abraham einen Altar bei der Terebinthe Moreh zu Sichem „dem Jahwe, der ihm erschienen war"; ebenso nach 12 8 J „dem Jahwe" einen Altar an einem Orte zwischen ʿAj und Betel; ferner nach 13 18 J „dem Jahwe" einen Altar bei den Terebinthen Mamre. Der Gott, dem Abraham nach 22 9. 13 E im Lande Moria einen Altar erbaut und einen Widder anstatt seines Sohnes opfert, wird in der Erzählung mit *hā-ĕlohīm* bezeichnet. Den Gott, dem Isaak zu Beerseba einen Altar erbaut, ruft er nach 26 25 J an unter dem Namen Jahwe. Der Altar, den Abraham nach 21 33 JE dem El-ʿolam zu Beerseba erbaut, ist gewiß dasselbe Heiligtum, das Isaak nach 26 25 J ebendort dem Jahwe errichtet. Möglicherweise ist der nach 33 20 E mit dem Gottesnamen *ēl* benannte Altar (oder die Masseba) des Jakob für den El bei der Stadt Sichems dasselbe Heiligtum wie der Altar Abrahams für Jahwe bei Sichem 12 6 f. J. Aus der Vergleichung von 21 33 mit 26 25 und vielleicht auch aus der von 12 6 f. mit 33 20 ist zu entnehmen, daß die zu J gehörenden Stücke nicht überall den Namen *ēl* anwandten, wo er an einer bestimmten Kultstätte haftete. Die Variation der Gottesnamen bezieht sich in 21 33 und 26 25 (ebenso würde es für die vielleicht in 12 6 f. und 33 20 vorliegende der Fall sein) auf die Verschiedenheit der Väter, von denen das Heiligtum abgeleitet wird. Daraus darf man wohl entnehmen, daß schon Erzählungen über die einzelnen Patriarchen, die von den uns vorliegenden Quellenschriften benutzt wurden, nicht überall den Gottesnamen *ēl* anwandten, wo er für eine bestimmte Kultstätte gebräuchlich war. Schon in einer alten Abrahamserzählung scheint der Gott von Beerseba *ēl* geheißen zu haben, nicht dagegen vielleicht in einer Isaakerzählung; ebenso in einer alten Jakoberzählung der Gott einer Stätte bei Sichem *ēl* genannt worden zu sein, nicht dagegen in einer Abrahamerzählung der Gott vielleicht derselben Stätte bei Sichem. Ob die Vorlagen unserer Quellenschriften da, wo sie anscheinend nicht *ēl* hatten, die Gottheit *jhwh* nannten wie das jahwistische Buch oder

Gegen diese Annahme ist aber eine Einwendung gemacht worden auf Grund einer Beobachtung, die in der Tat unserer Beurteilung Schwierigkeiten bereitet. Besonders GRESSMANN[1] hat darauf hingewiesen, daß sich für die Übernahme eines Gottesnamens von den Kanaanäern eher — er meint allein — der allgemein kanaanäische Gottesname *baʿal* erwarten ließe, der doch in den Personennamen und auch sonst in der Genesis ganz fehlt; er sieht deshalb das *ēl* der Patriarchensagen als althebräischen Gottesnamen an, den die Erzähler mit Bewußtsein als solchen gebraucht hätten. Seine weitere Begründung, daß die Kanaanäer „ihre Götternamen nicht mit El ... zu bilden pflegten", kann ich nach dem im Voranstehenden gegebenen Material nicht berechtigt finden. Aber das Fehlen des *baʿal* ist allerdings bei einer Abhängigkeit der Gottesnamen der Patriarchensagen von den Kanaanäern auffallend.

Zweifellos nämlich werden schon die ältesten Erzähler dieser Sagen den Namen *baʿal*, der ihnen im Gebrauch vieler palästinischer Kultusorte bekannt gewesen sein muß, angesehen haben als aus ferner Vorzeit stammend, also als zur Zeit der Einwanderung der Hebräer und schon zur Zeit der Züge ihrer Väter durch Kanaan gebraucht. Anders konnten sie den Namen kaum beurteilen, da das Alter des Baaldienstes auf kanaanäischem Boden (S. 20 f.) durch alle sich auf diesen Kult beziehenden gottesdienstlichen Verhältnisse hindurchschimmern mußte und *baʿal* als Bestandteil der Namen vieler von den Israeliten eingenommener Städte (S. 32[2]) auf einen seit unvordenklichen Zeiten bestehenden Gebrauch des Namens hinwies[3]. Die Hebräer haben bei ihrer Einwanderung sicher nicht nur

---

ĕlohīm wie das elohistische Buch oder mit welchem anderen Namen, läßt sich nicht ersehen. Eine Abneigung der ältesten Erzähler gegen den Namen *jhwh* oder Unbekanntsein mit ihm ist meines Erachtens aus dem Sachverhalt nicht zu ersehen, wohl aber ein Vermeiden des Names *baʿal* zu vermuten, da keine Spur seines Gebrauchs in den uns vorliegenden Quellenschriften vorliegt. Für eine El-Religion der vorkanaanäischen Hebräer gibt GRESSMANN keine anderen positiven Argumente als die Namen Israel, Ismael, Jakobel und Josephel, die meines Erachtens als vor der Zeit der Einwanderung in Kanaan von den Hebräern gebraucht nicht in Betracht kommen können (s. oben S. 134 f. 137).

[1] A. a. O. [140, 1], S. 28.

[2] Weitere Belege s. Artikel „Baal" PRE[3], Bd. II, S. 334 f.

[3] Daß die Sagen der Genesis „die Erinnerung an eine Zeit bewahrt haben, in der man in Kanaan von Baal noch wenig wissen wollte" (KITTEL, Geschichte I[2], 1912, S. 405, 4; [5. 6], 1923, S. 264 f., 6), ist nicht anzunehmen; denn dieser Gottesname muß, da er den Kanaanäern mit allen oder doch fast allen anderen semitischen Völkern gemeinsam ist,

El- sondern auch Baal-Kulte von den Vorbewohnern übernommen, wie das aus der Vermischung von Jahwe- und Baaldienst in der geschichtlichen Zeit deutlich hervorgeht. Diese Sachlage muß den ältesten Erzählern der Patriarchengeschichten und ebenso den uns vorliegenden bekannt gewesen sein. Weshalb also wissen sie nur zu berichten von heiligen Stätten eines El auf kanaanäischem Boden niemals von denen eines Baal?

Die El-Gottheiten als hebräisch, nur die Baal-Gottheiten als kanaanäisch anzusehen, kann meines Erachtens das verschiedene Verhalten der Genesiserzählungen beiden gegenüber nicht Veranlassung geben; denn jene Unterscheidung würde das Verwachsensein der El-Gottheiten der Genesis mit dem kanaanäischen Boden unerklärt lassen. Vielmehr muß das Fehlen des Baalnamens beruhen auf einer unterschiedlichen Beurteilung des Baal- und des El-Kultus. Der Name *baʿal* wird vielleicht von den uns vorliegenden Erzählern vermieden als die Signatur eines abgöttischen Kultus, wie wir es bei den Propheten seit Hosea finden. Unsere Erzähler wären danach hinausgewachsen zu denken über den unbefangenen Standpunkt der davidischen Zeit, wo von Jahweverehrern unbedenklich der Name *baʿal* für die Bildung von Personennamen angewandt wurde (S. 90 f.)[1]. Ob aber schon die ältesten Erzähler der Vätersage den Namen *baʿal* umgangen haben, läßt sich nicht ermitteln. Haben sie es getan, so mußte schon bei ihnen eine verschiedene Beurteilung des El- und des Baaldienstes zugrunde liegen, aber gewiß eine andere als die oben für die späteren vermutete. Die Namen *baʿal* und *ēl* sind nach ihrer Gebrauchsweise von den Kanaanäern bestimmt unterschieden worden. Einmal war der Name *baʿal* allgemein verbreitet, dagegen haftete die Benennung eines bestimmten Gottes mit *ēl* an einzelnen

bei ihnen herstammen aus einer Zeit ursprünglichen Zusammenhangs mit anderen Semiten und dann auch bei den Kanaanäern zurückreichen in eine Zeit, bis wohin die Entstehung keiner der uns vorliegenden Sagen verlegt werden kann.

[1] Kittel, a. a. O. [S. 141, 3], S. 405, 4 bzw. S. 264 f., 6 findet die Genesissagen „zu wenig reflektiert" für ein „absichtliches Beiseitelassen des Baal". Eine Absicht läge nach unserer Vermutung allerdings vor, aber nicht absichtliche Vermeidung eines Gottesnamens, den die Erzähler als von den Vorvätern gebraucht gekannt hätten, woran Kittel in jener Bemerkung denkt, da er hinzufügt: „auch würde dann wohl bei den Kanaanitern Baal um so stärker betont". Weder aus dem positiven noch aus dem negativen Verhalten der Erzähler geht meines Erachtens irgend etwas hervor über ihre Kenntnis der Gottesnamen der vormosaischen Hebräer.

Stätten, anscheinend — es wird noch weiter davon zu reden sein (§ 4) — als Bezeichnung einer im eigentlichsten Sinne lokal beschränkten Gottheit. Beides hängt damit zusammen, daß *baʿal* von Hause aus nicht den Gott selbst benennt, sondern sein Verhältnis zu etwas anderem, *ēl* dagegen den Gott selbst in seinem Fürsichsein bezeichnet. Diese Unterscheidung geht schon hervor aus der verschiedenen Art, wie Ortsnamen mit *baʿal* und mit *ēl* gebildet werden (S. 133 f.). Bei Übernahme kanaanäischer Kulte von seiten der Hebräer konnte nun wohl *baʿal* als Epitheton ignoriert, aber der El, den sie sich aneigneten, nicht anders gedacht und genannt werden als mit eben diesem Namen, der seinem Wesen galt. Er blieb immer, was er nun einmal war. Der Baal ist Eigentümer und Beschützer der Stadt, der El wohnt, wie deutlich der El von Betel, an dem Ort, ist an seinen Boden unablöslich gebunden. Bei der Umwandlung eines Baalkultus in Jahwekult konnte das ursprüngliche *baʿal* übersehen werden; Jahwe verdrängte den Baal, oder besser gesagt, er nahm ihn in sich auf. Der mit dem Boden verwachsene El war nicht zu übersehen und nicht zu beseitigen. Vielleicht deshalb haben die Erzähler seinen Namen beibehalten, als ob er ein alter lokaler Spezialname auch für den Gott der Väter der Israeliten gewesen wäre. Auf dieser Unterscheidung zwischen dem Baal und dem El wird es beruhen, daß das gewissermaßen entbehrliche *baʿal* allmählich als kanaanäisch verpönt, *ēl* dagegen in die Sprache der Israeliten — wenn es nicht etwa auch ihnen schon ursprünglich angehörte — aufgenommen und auf Jahwe angewandt wurde, obgleich die kanaanäischen Elim wohl alle nicht besser waren als die Baale, wie wir es für den El von Betel aus Amos wissen.

Befremdlich ist die Übernahme des Gottesnamens *ēl* von den Kanaanäern nicht; sie hat eine Parallelle in der Anrede der Patriarchen an die Gottheit mit *ădonāj*, die zweifellos aus dem Kanaanäischen entlehnt ist (S. 123 f.).

Aus den Gottesnamen der Genesis ist nach allem — zu einem anderen Resultat weiß ich nicht zu gelangen — nichts zu ersehen über *ēl* als den Gottesnamen der vormosaischen Hebräer. Von den bei diesen gebrauchten Gottesnamen bekunden die uns vorliegenden Berichte — vielleicht lag es schon für ältere Darstellungen der Patriarchengeschichte nicht anders — keine Kenntnis.

3 Gottesvorstellung und Kultus als Spiegelung nachmosaischer Verhältnisse

Aber, wenn es auch jedenfalls auffallend ist, daß in unseren älteren Quellenschriften *ēl* nur vorkommt für Kultstätten, die von den Hebräern vorgefunden wurden, und wenn dies dahin zu beurteilen ist, daß dieser Name, so wie er von den Erzählern gebraucht wird, auf Entlehnung von kanaanäischen Kulten beruht, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß die ältesten Hebräer auch ihrerseits den Namen gebrauchten, sei es als Benennung ihres Hauptgottes, sei es als generelle Bezeichnung verschiedener Numina. Eine uns nicht mehr durchsichtige Erinnerung daran könnte etwa für unsere Quellenschriften oder ihre Vorlagen bestimmend gewesen sein für das Hervorheben des *ēl* jener Kultstätten.

Diese Beurteilung, die allerdings nach unseren bisherigen Beobachtungen nicht viele Wahrscheinlichkeit für sich hat, könnte sie doch erlangen, wenn sich etwa in der von unseren Quellen für die Patriarchenzeit geltend gemachten Gottesvorstellung und Kultsitte ein Zustand der Religion erkennen läßt, der älter zu sein scheint als der bei den in Kanaan ansässigen Hebräern. Lebt in diesen Darstellungen eine Erinnerung an die Vorzeit fort, so liegt es nahe anzunehmen, daß sie sich ebenfalls für den von den Vätern gebrauchten Gottesnamen erhalten hatte. Deshalb wird es auch für unsere Frage nach dem Gottesnamen angebracht sein, die Darstellung der Religion der Patriarchen in Gottesvorstellung und Kultus daraufhin zu prüfen, ob sie jener Voraussetzung ihrer Korrektheit entspricht, d. h. auf Erinnerung an die Religion der vormosaischen Geschlechter zu beruhen scheint.

Ich stelle die in den Erzählungen sich geltend machende Gottesvorstellung voran. Dem Auge jedes Lesers, auch dessen, der an kritische Sonderung nicht denkt, drängt sich unabweisbar der Eindruck auf, daß in den Genesissagen die Gottheit in anderer Weise an dem Geschick der Patriarchen teilnimmt und ihnen gegenüber anders handelt als es Jahwe den späteren Geschlechtern des Volkes Israel gegenüber tut. Der Jahwe des jahwistischen Buches und ebenso der Elohim des elohistischen erscheint, anders als in den späteren Zeiten der Gott des Volkes, wie ein Vater, der liebevoll und nachsichtig für das Wohl der Seinen sorgt und in freundlicheiteren Erscheinungen ihnen entgegentritt. Er ist mit Zügen ge-

schildert, von denen man denken könnte, daß die Erzähler sie in den ihnen aus ihrer eigenen Zeit bekannten Gottesvorstellungen nicht vorgefunden hätten. Dem Bilde dieses milden Gottes ist aus den späteren Zeiten Analoges kaum an die Seite zu stellen[1]. Eben in dieser Beobachtung findet man die Berechtigung, hier ein mehr oder minder getreues Bild einer von der späteren Gottesvorstellung verschiedenen Religion zu erblicken.

Wie mir scheint, beruht diese Beurteilung auf einer Verkennung der Intention der Erzähler. Sie wollten allem Anschein nach in dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, in anderer Weise auch in dem Gott der ersten Menschen im Paradiese, nicht den ganzen Gottesbegriff zur Darstellung bringen, sondern nur bestimmte Seiten der Gottheit hervorheben, und zwar solche, die nicht unter allen Umständen und zu allen Zeiten gleichmäßig zur Erscheinung kommen. Der Jahwe-Elohim des Paradieses kommt für die Frage nach der Vorstellung der ältesten Hebräer von der Gottheit nur mit starken Einschränkungen in Betracht, da in der ganzen Paradieserzählung, die wohl zu den jüngsten Bestandteilen des jahwistischen Buches gehört, fremdländische Einflüsse — wahrscheinlich nicht einmal nur von anderen semitischen Völkern her — unverkennbar sind[2]. Ein Bild des Gottes der ältesten Hebräer kann hier deshalb überhaupt nicht erwartet werden. Der Gott der Patriarchen aber ist nicht in dem Maße von dem Jahwe der historischen Zeit verschieden, wie er es auf den ersten Blick zu sein scheint. Er ist durchaus nicht ausschließlich der liebevolle Vater. Er sendet im jahwistischen Buch über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel, wie er ebendort schon in der Sintflut die abgefallene Menschheit strafend vernichtet hat. Der Gott Isaaks wird Ge 31 42 im elohistischen Buche der „Schrecken Isaaks" genannt. Wenn Jahwe oder Elohim den Vätern gegenüber vorzugsweise freilich in Äußerungen der Güte auftritt, so beruht das darauf, daß das Verhältnis zwischen ihm und den Patriarchen als ein normales dargestellt werden soll. Sie sind gottesfürchtig, und ihre Sünden erscheinen nur als Schwächen, nicht

[1] Gute Bemerkungen über die Verschiedenheit des Patriarchengottes in den Darstellungen der Bücher J und E von dem Sinaigott bei GRESSMANN, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 129, 1.

[2] Einzelne Züge, besonders die Bäume des Gartens, legen es nahe, in bestimmten Schichten des Ganzen an indogermanischen Einfluß zu denken, worauf neuerdings nach vielen Vorgängern namentlich MEINHOLD a. a. O. [oben S. 103, 3], S. 349 ff. hingewiesen hat.

als ein Habituelles. Den Fremden gegenüber, von welchen dies nicht angenommen wird, zeigt sich der Gott der Vätergeschichte von anderen Seiten. Er tut es nicht nur in jenen großen Katastrophen, die über die Menschheit oder einzelne Städte ergehen; im jahwistischen Buch sucht er das Haus des Pharao und im elohistischen das des Königs von Gerar strafend mit Krankheit heim. Wenn man alle diese Einzelheiten zu einem Gesamtbild vereinigt, so ist der Charakter des Vätergottes im Grunde nicht ein wesentlich anderer als der des Jahwe der geschichtlichen Zeit, und alle jene einzelnen Züge können geschöpft sein aus dem Jahweglauben der Erzähler selbst und ihrer Zeit. Das scheinbar dieser Annahme Widerstreitende verschwindet, wenn das Verhältnis Gottes zu den Patriarchen verstanden wird als eine idealisierende Darstellung dessen, was das Volk der Gegenwart unserer Erzähler in seinem Gott besaß. Besonders im jahwistischen Buche wird die Stellung Jahwes zu Abraham so geschildert, wie die des Jahwe der mosaischen Religion einem glaubenden und gehorsamen Volke gegenüber sein würde und wie sie in dem Verhältnis zu dem empirischen Volke nur deshalb nicht sein kann, weil es jenen Voraussetzungen nicht entspricht. Der Verkehr der Patriarchen mit Gott ist deshalb bei allen Erzählern allerdings ein ganz anderer, als er es jemals in der Erfahrung des Volkes Israel wirklich gewesen war.

Wenn man den Gott der Patriarchen, der wie ein Vater erscheint, als einen besonderen Typus der Väterreligion glaubt unterscheiden zu sollen nicht nur von dem Jahwe der späteren Zeit, sondern auch von dem Baal der Kanaanäer und anderer semitischer Völker als dem Herrn, so beruht das auf einem Mißverstehen des Sinnes, den diese beiden Vorstellungsweisen für die ältesten Zeiten ausdrücken. Wir werden später darzustellen versuchen (unten II Abt., Kap. III und VII), daß die Auffassung der Gottheit als des Herrn in alter Zeit durchaus nicht oder doch nicht allgemein die von einem despotischen Herrscher war und zwischen ihr und der Vorstellung als des Vaters kein wesentlicher Unterschied bestand. Der Gott ist bei den alten Semiten Herr des Stammes als sein Führer und zugleich sein Vater, zunächst wohl im eigentlichen Sinne als sein Erzeuger, dann aber auch als der, der wie ein Vater für den Stamm sorgt. Dies tut auch der Führer oder Herr, und ebenso ist der Gott als Vater nach antiker Anschauung von den Rechten des Familienhauptes zugleich auch Herr des Stammes oder Volkes als des Sohnes.

Die Auffassung der Gottheit als eines Herrn nach der Art der Beherrscher von Königreichen gehört — soweit sie bei semitischen Völkern überhaupt aufkam — überall erst der verhältnismäßig späten Zeit des Aufkommens der großen Despotien an.

Mir will überhaupt scheinen, daß man mit jener Unterscheidung des Vätergottes von dem Gott der historischen Zeit Israels dem Erinnerungsvermögen und geschichtlichen Urteil der Urheber der Genesissagen zu viel zutraut. Es handelt sich dabei nicht speziell um die uns vorliegenden Erzähler. Sie werden die Grundzüge auch der Geschichten vom Verkehr der Patriarchen mit ihrem Gott aus der volkstümlichen Tradition geschöpft haben. In dieser ist eine korrekte Unterscheidung zwischen dem Glauben der Väterzeit und dem der jeweiligen Gegenwart nicht zu erwarten, da sie im Gegensatz stehen würde zu den sehr unklaren Vorstellungen, die in den Quellenschriften des Pentateuchs und in der ganzen alttestamentlichen Literatur noch über das bestehen, was in der mosaischen Zeit an religiösen Vorstellungen neu in das Bewußtsein zuerst einer einzelnen Persönlichkeit getreten war und durch ihre Leitung und die Erlebnisse des Volkes auch in die Gedankenwelt der näheren Umgebung jenes Führers und dann weiterer Kreise des Volkes.

Von dem, was wirklich neu war an dieser Gottesvorstellung, von neuen ethischen Forderungen, die sie im Unterschied von einem früheren Gottesglauben stellte, weiß die alttestamentliche Tradition kaum etwas zu sagen. Es sind nur die äußerlichen Züge der Gotteserscheinung auf dem Sinai, die in der Erinnerung haften geblieben sind. Daß die Erzähler des Pentateuchs den mosaischen Gott überhaupt mit anderen Farben schildern als den der Väter, ist nicht befremdlich. Auf dem Sinai, wo er denn zu suchen sein mag, ist dem Mose und den hebräischen Stämmen, soweit sie dort um ihn gesammelt waren, offenbar zum ersten Mal in Feuererscheinungen und Donnergetöse — mögen diese Eindrücke nun vom Himmel oder vom Berge ausgegangen sein — ein furchtbarer Gott entgegengetreten, dessen Offenbarungsweise ihnen bis dahin unbekannt gewesen war. Das ist auch dann anzunehmen, wenn der Name dieses Gottes schon vorher bei einzelnen Stämmen gebräuchlich gewesen sein sollte. Die Erinnerung an die äußeren Erscheinungen, in denen eine neue Gottesoffenbarung auf dem Sinai erfolgte, hat sich im israelitischen Volke lebendig erhalten, wie im Introitus des Debora-

liedes die Schilderung des Auszugs Jahwes von Se'ir her unter Erbeben der Erde und Wasserströmen aus den Wolken zeigt. Dem Gedächtnis noch späterer Zeiten waren diese Formen, in denen der Sinaigott sich dem Volke kundgetan hatte, nicht entschwunden, wie aus den Eingängen des Mosesegens Dt 33 und des dem Habakuk zugeschriebenen Psalms Hab 3 zu ersehen ist. Es kommt dabei nicht in Betracht, daß diese jüngeren Darstellungen in der Form der Beschreibung offenbar Nachahmungen des Deboraliedes sind. Darüber hinaus wird der Gebrauch von Bildern für Jahwes Natur und Walten, die der Beobachtung des Feuers entnommen sind, in der Sprache des ganzen Alten Testaments nicht ohne Zusammenhang sein mit der Feuererscheinung des Sinaigottes. Wenn nun die Sinai-Offenbarung als ein Neues bekannt war, so mußten die Erzähler der Genesis und nicht minder die volkstümliche Tradition sich den Gott der Patriarchen, mochte man von ihm etwas wissen oder nicht, in irgendwie anderen Erscheinungsformen vorstellen.

Eben wegen der Besonderheit und Neuheit der Sinai-Offenbarung werden die Manifestationen des Gottes der Patriarchengeschichte in anderen Formen geschildert als die des donnernden Sinaigottes. Damit hängt zusammen die Art des Kultus, die durch eben jene Formen der Gotteserscheinungen bedingt ist. Man hat in diesen Kultbräuchen das aus einer im wesentlichen nicht unrichtigen Tradition geschöpfte Bild der vormosaischen Religion erkennen wollen[1]. Aber eben diesen Kultsitten entsprechen doch Vorstellungen und Gottesdienste der späteren Zeiten, nicht allerdings in der Verehrung des Jahwe, den Mose geschaut und gedacht hatte, aber in den Mischformen eines israelitisch-kanaanäischen Kultus, wie ihn das Volk sich angeeignet hatte[2].

[1] Ich nenne nur beispielsweise HERMANN SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie [5], 1896, S. 81 f.

[2] Daß die „Verhältnisse und Einrichtungen des Kultus", wie sie in J und E für die Patriarchenzeit geschildert werden, denen zur Zeit der uns vorliegenden Erzähler entsprechen, ist besonders von WELLHAUSEN (Geschichte Israels, I, 1878, S. 33 = Prolegomena zur Geschichte Israels [6], 1905, S. 31 f.) energisch vertreten worden. Schon KUENEN (De Godsdienst van Israel, Bd. I, Harlem 1869, S. 392 ff.) hat sich in seiner Besprechung der heiligen Bäume und Steine der Genesis den Sachverhalt wohl ebenso gedacht, ist aber geneigt, in diesen Kultbräuchen Althebräisches zu erkennen. Handelt es sich in ihnen um das in der Gegenwart der Erzähler Bestehende, dann muß noch mehr dieselbe Beurteilung gelten (worauf auch WELLHAUSEN nicht eingeht) für die Gottesvorstellung, die die Erzähler mit jenen Einrichtungen verbinden. Vgl. SMEND,

Die Väter begegnen ihrem Gott unter Bäumen, an Quellen und bei Steinen. Von Abraham wird erzählt, daß ihm Jahwe erscheint unter der Wahrsager-Eiche von Sichem (12 6 f.), daß er einen Altar erbaut unter der Eiche Mamres (13 18) und Jahwe ihn dort besucht (18 1), daß er diesen mit dem Namen *ēl* anruft unter der Tamariske, die er zu Beerseba gepflanzt hat (21 33). Der Hagar begegnet der Engel Jahwes bei einer Quelle; diese trägt nach dem Gott, den Hagar *ēl-rŏ'ī* nennt, den Namen Lachajro'i (16 7. 14.). In den Erzählungen von den Gottesoffenbarungen zu Beerseba nehmen die sieben Brunnen die wichtigste Stelle ein, von denen der Ort den Namen „Siebenbrunnen" hat (21 31; 26 23 ff.); Jakob nennt die Stätte, wo er Elohim am Flusse Jabbok geschaut und mit ihm gerungen hat, Peni'el (Penu'el) „Angesicht Els" (32 31)[1]; er errichtet den Stein, bei welchem Elohim sich ihm offenbart hat, als eine Masseba, salbt ihn und nennt den Ort „Haus Els" (28 18 f.; vgl. 35 14 f.); auch bei der Stadt Sichems stellt er einen Altar oder wohl eher eine Masseba auf mit dem Namen „El, Gott Israels" (33 20).

Man übersehe nicht: die Stätten, die durch diese Bäume, Quellen, Steine gekennzeichnet werden, sind mit wenigen Ausnahmen eben die Orte, an denen der Gottesname *ēl* haftet. Wie uns dieser auf kanaanäischen Ursprung des Kultes zu verweisen schien, so stimmen diese Zeichen für die Heiligkeit der genannten Orte überein mit Kultsitten der Kanaanäer. Kultstätten unter „grünen Bäumen" waren nach alttestamentlicher Darstellung, die ihren Besuch als Abfall vom

---

Alttestamentliche Religionsgeschichte [2], 1899, S. 13. Wie mir scheint, hat GRESSMANN, Eschatologie, S. 129, 1 die Verschiedenheit der Patriarchenreligion von der des Sinaigottes wohl einseitig, aber richtiger als in seiner späteren Darstellung (Mose und seine Zeit, 1913, S. 425 ff.) erklärt aus einer Übernahme der Genesisschilderung aus der kanaanäischen Religion, deren dort gegebene Charakterisierung ich mir freilich nicht anzueignen vermag.

[1] Daß der Gott dieser Erzählung „vielleicht" der „Gott des Flusses" ist, hat wohl zuerst vermutet ELSE ZURHELLEN-PFLEIDERER, Die Religion der Patriarchengeschichten, Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, N. F. 1898, S. 43; mit Bestimmtheit charakterisierte dann GRESSMANN, ZAW 30 (1910), S. 19 den Gott von Peni'el als einen „Flußdämon". Ausführlicheres zu dieser Auffassung bei FRAZER, Folk-Lore in the Old Testament [2], London 1919, Bd. II, S. 412 ff. Aber der Gott, nach welchem Peni'el den Namen hatte, und der dort doch wohl wohnend gedacht wurde, ist schwerlich ein Flußgott, denn der Name Peni'el bezeichnet wahrscheinlich einen Bergvorsprung; vgl. das Vorgebirge Θεοῦ πρόσωπον des Strabo am Libanon bei Tripolis. An und für sich wäre hier ein Flußgott sehr wohl denkbar; denn heilige Flüsse, die meist Gottesnamen tragen, kennen wir bei den Phöniziern in großer Zahl, s. Studien II, S. 159 ff.

Jahwedienst beurteilt, bei den Kanaanäern beliebt; in der Aschera, dem künstlichen Abbild des Baumes, wohnt die ebenso genannte kanaanäische Göttin. Heilige Quellen, in denen man die Gottheit suchte, kennen wir für die Phönizier mehrfach[1]. Heilige Steine oder Masseben waren überall in Kanaan verbreitete Zeichen der Gottesgegenwart; noch in späten phönizischen Tempeln bildete ein konischer Stein den Mittelpunkt des Kultus.

Diese Gottesvorstellungen und Kultformen waren auch bei den in Kanaan ansässigen Israeliten verbreitet. Das Alte Testament erwähnt, wie soeben gesagt, häufig ihren Kultus unter den „grünen Bäumen". Die Aschera neben dem Altar Jahwes und die ihm gewidmete Masseba hat definitiv erst das im siebenten Jahrhundert als ein neues in die Erscheinung tretende deuteronomische Gesetz (16 21 f.) abrogiert. Daß überhaupt die der Natur angehörenden Zeichen der Gottesgegenwart, die bei den Kanaanäern als solche galten, eben diese Bedeutung auch für die in Kanaan eingewanderten Hebräer hatten, beruht darauf, daß die kanaanäischen Kultstätten, die Bamot, von ihnen als Opferorte übernommen worden sind[2]. Dabei läßt sich schwer entscheiden, inwieweit die Hebräer die Anschauung von der Bedeutsamkeit der Naturgegenstände, die den heiligen Ort als solchen kennzeichneten, den Kanaanäern entlehnten oder als eine auch ihnen von Hause aus eignende schon mitgebracht hatten und in Kanaan nur neue Anregung empfangen ließen.

In der Gottesvorstellung der Israeliten findet sich von den Anfängen des alttestamentlichen Schrifttums an neben der Auffassung Jahwes als des harten und gewaltsamen Sinaigottes die andere als eines gnädigen und lebenspendenden Gottes, der seinem Volke den Segen der Natur zukommen läßt. Hosea nimmt diesen, den das zeitgenössische Israel von den Baalen ableitet, für Jahwe in Anspruch. Schon vor der Einwanderung des Volkes in Kanaan scheint zu Kadesch ein Gott der Hebräer an einer heiligen Quelle verehrt worden zu sein[3]. Die in solchen Zügen anscheinend vorliegende

[1] S. Studien II, S. 154 ff.

[2] Ez 20 28. Vorausgesetzt ist dies in Dt 12 2. 30; vgl. Ex 34 12 f.; Nu 33 52. Ein bestimmter, zweifellos geschichtlicher Fall liegt vor in Davids Wahl der Tenne Arawnas zum Heiligtum; denn die Tenne wird als der höchste Punkt des Ortes dessen Bama gewesen sein.

[3] Daß Kadesch seinen Charakter als heiliger Ort von einer Quelle hatte, geht einigermaßen deutlich hervor aus seiner Bezeichnung mit *mê mᵉrībāh* „Wasser des Streites"

Auffassung von der Gottheit als lebenzeugender gilt schwerlich ursprünglich dem Sinaigott, sondern stammt wahrscheinlich her von anderen Gottesgestalten der ältesten Hebräer, deren Charakterzüge in die wenig dazu stimmende Vorstellung von jenem aufgenommen wurden. Jedenfalls kann die lebenspendende Seite der Gottheit, die in der Bedeutung von Bäumen und Quellen ihren Ausdruck findet, nicht ganz ohne Anknüpfungspunkte sein in dem Glauben der einwandernden Hebräer. Anderenfalls bliebe die Übernahme der kanaanäischen Kulte unverständlich. Diese Kultsitten und die darin sich widerspiegelnde Gottesvorstellung gehören also freilich gewiß zum Teil auch den ältesten Hebräern an. Was davon althebräisch, was entlehnt ist, läßt sich nicht immer entscheiden.

Jedenfalls aber konnten die Erzähler das, was angesehen worden ist als charakteristisch für den Kultus des Patriarchengottes, aus den Vorstellungen und Kultsitten ihrer Gegenwart schöpfen. Daß die uns vorliegenden Erzähler für ihre eigene Person auf dem Boden dieses Glaubens und Brauches stehen, läßt sich nicht ersehen und ist aus manchen Beobachtungen, die sie darüber hinaus fortgeschritten erscheinen lassen, aber außerhalb der Fragen liegen, die uns hier beschäftigen, nicht wahrscheinlich. Aber gerade wenn es so liegt, konnten sie das, was von der ihrigen verschiedene Volksreligion war, als das aus der Vorzeit Stammende beurteilen. Daß für deren Schilderung ihre Quelle keine andere war als das noch in ihrer Gegenwart Bestehende, wird durch weitere Beobachtungen bestätigt.

Die Kultusstätten der Patriarchen, Hebron, Beerseba, Betel, sind solche Orte, die in der historischen Zeit bei den Israeliten als Kultusorte anerkannt waren, und werden wegen des Alters dieses Charakters in Verbindung mit dem Kultus der Patriarchen gesetzt. Daraus geht hervor, daß sie, bei den Israeliten von jeher heilige Orte, von ihnen

(Nu 20 13; 27 14; Dt 32 51), d. h. des Rechtsstreites oder Gerichts (*ʿên mišpāṭ* Ge 14 7; vgl. Ex 15 25), von der dort geübten Rechtsprechung (so wohl zuerst WELLHAUSEN, Prolegomena [1], 1883, S. 363, 1, der *mĕrībāh* hier auffaßt in der Bedeutung „Gerichtsstätte"), die als unter priesterlichen Auspizien vollzogen zu denken sein wird (*ʿên mišpāṭ* nach EWALD, Geschichte, Bd. II [3], 1865, S. 273, 1 „Quelle der entscheidung, d. i. des orakels", was wohl auf dasselbe hinauskommen müßte, da *mišpāṭ* von einem Orakel, das nicht Rechtsentscheidung war, nie gebraucht wird). Aber der Annahme STADES (Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1905, S. 34), daß es ein altes vormosaisches Heiligtum Jahwes war, das dort bestand, kann ich nicht zustimmen. Jahwe könnte, wenn er überhaupt ein vormosaischer Gott der Hebräer war, seine Natur schwerlich so sehr verändern.

bei der Einwanderung als solche vorgefunden waren. Ebenso wird auch das, was uns von dem an diese Kultusorte geknüpften Gottesglauben der Väter erzählt wird, dem Gottesglauben der im Lande Kanaan ansässigen Hebräer entsprechen. Deshalb haben wir meines Erachtens keine Berechtigung, in dem Gott und dem Kultus der Patriarchen die bewußte und im großen nicht unrichtige Schilderung einer vormosaischen Religionsstufe der Hebräer zu suchen. Das Bild der Gottesverehrung in der Genesis scheint mir nichts anderes zu sein als eine Zurückdatierung der Volksreligion, wie sie bestand zur Zeit einer auf kanaanäischem Boden erwachsenen Form der Sagenbildung, nur daß dem Erzählungsstoff entsprechend die Volksreligion übertragen wurde in die Formen einer Familienreligion [1].

Daß der Gott der Väter Israels in den alten Erzählungen von der vormosaischen Zeit ein Abbild ist des Volksgottes der historischen Zeit, nicht eine Erinnerung an den Gott der vormosaischen hebräischen Stämme, zeigt sich doch wohl auch darin, daß er sowohl im jahwistischen als im elohistischen Buche bezeichnet wird nach den Vätern des Volkes Israel, nach Abraham, Isaak und Jakob und auch nach Sem, als deren Gott [2], niemals aber als der Gott eines der Väter der einzelnen Stämme. Abraham, Isaak und Jakob sind, obgleich von den Erzählern als Individualitäten gedacht, doch schon für sie Repräsentanten des Gesamtvolkes Israel, und in entfernterer Weise hat Sem dieselbe Bedeutung als der Vater der Völkergruppe, zu welcher die Therachiden gehören. Nur zu den Vätern der Gesamtheit, nicht zu denen der einzelnen Stämme, steht der Jahwe oder Elohim der Erzählungen bis auf die Zeit des Mose in einer besonderen Beziehung, obgleich es doch in der vormosaischen Zeit ein Volk Israel nicht gab, sondern nur einzelne hebräische Stämme, die sich erst seit und nach Mose zu einem Volke zusammenschlossen.

Aus allem Angeführten scheint mir hervorzugehen, daß die Erzählungen der Genesis in ihren Berichten über Gottesvorstellung und

[1] Nicht ebenso ist zu beurteilen die Auffassung des Gottes des Paradieses Ge 2 f. Ganz abgesehen davon, daß der Jahwe-Elohim dort nicht einfach identifiziert werden darf mit dem Gott der Patriarchen, hat diese Darstellung ihre eigenen, von denen der Patriarchensage verschiedenen Ursprünge; vgl. oben S. 145.

[2] Gott Sems Ge 9 26; Abrahams Ge 26 24; 31 53; Abrahams und Isaaks Ge 28 13; 31 42; 32 10; Abrahams, Isaaks und Jakobs Ex 3 6. 15. 16; 4 5; „meines Vaters“ (Ge 31 5), „deines Vaters“ (Ge 46 3), „eures (l. deines) Vaters“ (Ge 31 29) = Isaaks; „deines Vaters“ (Ge 50 17), „eures Vaters“ (Ge 43 23) = Jakobs.

Kultus der Patriarchen auf Erinnerungen an die vormosaische Religion nicht beruhen. Dies ist auch deshalb nicht anzunehmen, weil die Anschauung von einer Erwählung Israels schon in den Personen Abrahams und der anderen Väter, die außerhalb der Genesis nur selten geltend gemacht wird, offenbar einer jüngeren Zeit angehört als die in der Folgezeit immer lebendig gebliebene Anschauung von der Erwählung erst beim Auszug aus Ägypten[1].

4 Die Höhenlage der vormosaischen Religion

Aber eine Frage bleibt noch zu beantworten. Es ist schon oben (S. 142 f.) darauf hingewiesen worden, daß in dem, was wir aus dem El der Genesis und den kanaanäischen Ortsnamen mit *ēl* entnehmen können, die offenbar sehr alte Vorstellung eines an einen bestimmten örtlichen Punkt gebundenen Numens steckt. Läßt sich etwa die Art, wie diese Vorstellung in den Genesissagen zur Darstellung kommt, nur aus einer Zeit verstehen, die vor den Anfängen der mosaischen Jahwereligion und vor dem Entwicklungsstadium der Baalreligion liegt, das die Hebräer bei ihrer Einwanderung in Kanaan vorfanden? Ist das zu bejahen, so könnte es dahin verstanden werden, daß die Erzähler der Genesis oder doch ihre Vorlagen eine althebräische Anschauung von der Gottheit übertrugen auf die von den Hebräern in Kanaan vorgefundenen und übernommenen El-Gottheiten.

Für die Beantwortung der Frage nach einer besonderen durch *ēl* ausgedrückten Gottesvorstellung sind wir im wesentlichen auf die Genesiserzählungen und die alttestamentlichen Orts- und Stammesnamen (S. 133 f. 136) angewiesen. Andere Quellen — wir werden später davon zu reden haben (II Abt., II Kap., VI, 2) — können nur dazu dienen, das aus der Genesis Gewonnene zu bestätigen. Hier ist überall, in den El-Erscheinungen und ebenso in den Ortsnamen, ein Gebundensein des El an einen bestimmten Ort zu beobachten. An sich ist freilich eine lokale Bindung nicht auf die El-Gottheiten beschränkt. Auch die Baale der Kanaanäer werden unter Bäumen und an bestimmten Gewässern verehrt (S. 149 f.). Aber in dem Wenigen, was wir von den El-Gottheiten wissen, drückt sich das Gebundensein an den Ort stärker aus als bei den Baalen. Die Ortsnamen mit *ēl* wie *jizrĕ'ēl* usw., sind, wie schon oben (S. 133 f.) ge-

[1] Dies scheint mir GALLING in seinem Buche „Die Erwählungstraditionen Israels", 1928 nachgewiesen zu haben.

sagt, nicht ursprüngliche Gottesnamen, sondern sprechen etwas aus, was der Gott tut; danach nannte man den Ort, an dem der Gott verehrt wurde, an dem er gegenwärtig ist. Die Vorstellung von dem Gott des Ortes ist das Primäre. Noch deutlicher liegt es so in den Ortsnamen *bêt-ēl* „Haus Els" und *pĕnī-ēl* „Angesicht Els". Die zugrunde liegende Vorstellung ist hier, daß der El an der Stätte als in seinem Hause wohnt, oder daß sein Angesicht, d. h. seine Gegenwart, dort zu finden ist. In den Ortsnamen mit *baʿal* liegt es anders: der Ortsname *baʿal ḥermōn* ist nicht von Hause aus Name des Ortes, sondern des Gottes, der auf dem Hermon verehrt wird; er drückt aus ein Herren- oder Besitzverhältnis, aber seiner Bildung nach nicht die Gegenwart des Gottes an eben diesem Orte. Die Verbindung des El mit dem Ort ist eine festere als die des Baal. Jene ist offenbar das Primitive, die freiere Verbindung des Baal das Entwickeltere.

Die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs des El mit der Lokalität tritt am deutlichsten hervor in dem, was die Genesis aus zweifellos sehr alter Tradition (sei es nun kanaanäischer oder hebräischer) von der Entstehung des Kultus von Betel zu berichten weiß, darin nämlich, daß *bêt-ēl* in der Erzählung von Jakob nicht nur Name des Ortes ist (Ge 28 19), sondern auch, und zweifellos zunächst, des dort aufgerichteten Steines (v. 22), der als etwas Heiliges dadurch gekennzeichnet ist, daß er gesalbt wird (v. 18). Der Stein ist es also, der als Wohnort des El gilt. Daß es so liegt, wird bestätigt durch außeralttestamentliche Nachrichten über einen Gott mit dem Namen *bêt-ēl*, von denen wir in anderem Zusammenhang zu reden haben werden (II Abt., II Kap., VI. 2). Der heilige Stein ist in dem Gottesnamen aus einem Sitze der Gottheit zum Gott geworden. Die Vorstellung, daß er ursprünglich Sitz des Daimonions war, die allein sich aus der Erzählung entnehmen läßt, steht in Übereinstimmung mit dem, was wir über das Haften des Gottesnamens *ēl* an bestimmten Quellen, Brunnen und Bäumen beobachtet haben. Es handelt sich überall um die Verbindung des Gottesnamens mit einem lokalen Punkte. Die Einheitlichkeit der Vorstellung von dem Wohnort ist ursprünglich wohl sogar noch größer, als sich aus dem Namen „Haus Els" für den Stein unmittelbar zu ergeben scheint. Die darin ausgedrückte Anschauung nämlich, daß der Stein Wohnort oder Behälter eines Göttlichen ist, kann schwerlich als Ausgangspunkt des

Steinkultus angesehen werden, da der an sich leblose Stein keine Kraft ist und dem Menschen nichts gibt, auch nichts gilt. Der Stein ist wohl überall zum Heiligtum erst geworden durch eine Kombination mit Vorstellungen, die zu dem Stein in keiner direkten Beziehung standen, sei es, daß er in seiner Form oder durch seine Lage an ein für göttlich Gehaltenes, den Inhaber eines Geistes, etwa ein so angesehenes Tier, erinnerte[1], sei es, daß er als Merkmal galt einer an der Stätte, wo er sich befand, erlebten Gottesoffenbarung. Für die bei den Semiten wie bei anderen Völkern kultisch verehrten großen Steinblöcke oder Steinsäulen möchte die zuletzt genannte Erklärung der Heiligkeit des Steines vorzugsweise in Betracht kommen. Er ist, ob er nun von der Natur oder von Menschenhand aufgerichtet war, wohl erst sekundärer Weise in sich selbst zum Wohnort der Gottheit geworden[2]. Wo es sich, wie bei dem heiligen Steine von Betel und so wohl ursprünglich bei den heiligen Steinen überhaupt, um einen an einen bestimmten Ort gebundenen Stein handelt, bezog sich wahrscheinlich der Name *ēl* zunächst auf den an dem Orte wohnenden Gott und wurde erst von da aus übertragen auf einen in dem Steine wohnend gedachten. Der Gott wohnt also anscheinend eigentlich direkt im Boden, ist im eigentlichsten Sinne lokal gedacht. Die Erzählung des Elohisten von der Aufrichtung des Steines durch Jakob (Ge 28 18), die doch wohl zunächst an ein Gedächtniszeichen denkt, würde dann die Bedeutung des heiligen Steines nicht unrichtig andeuten, gewiß dem Erzähler unbewußt, der gewissermaßen rationalisierend die Heiligkeit aus dem Stein entfernen möchte.

Die Verbindung mit einer bestimmten Lokalität eignet, wie wir sahen, allen in der Patriarchengeschichte als *ēl* benannten Gottheiten mit Ausnahme allein des *ēl šaddaj* in Ge 49 25 und in der Priesterlichen Schrift und des *ēl ʿeljōn* von Ge 14, für die wir nach der Art ihrer Bezeugung hohes Alter nicht mit Sicherheit erkennen können. Es sieht also allerdings so aus, als ob das Haften an einem bestimmten Orte für die den ältesten hebräischen Autoren bekannte Vorstellung von dem El charakteristisch wäre. Es wird demnach gesagt werden dürfen, daß sich in der Vorstellung von dem El eine

[1] Beispiele für diese Entstehungsart der Heiligkeit eines Steines bei Primitiven s. Frazer, Folk-Lore in the Old Testament [2], 1919, Bd. II, S. 60 ff.

[2] Zur Begründung s. Artikel „Malsteine" PRE [3], Bd. II, 1903, S. 136 ff. Vgl. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, 1, 1905, S. 235; [2] Bd. III, 1908, S. 254.

alte Auffassung des Göttlichen reiner und fester erhalten hat nicht nur als in der vom Sinaigott, sondern auch in der vom Baal. Bei diesen erscheint ein dieser Vorstellungsweise entsprechendes Moment nur noch wie der Rest eines schon fast überwundenen Glaubens.

Aber auch in der Auffassung des El, wie die Genesis sie darlegt, ist doch keineswegs die ursprüngliche Bedeutung eines naturhaft gedachten Lokalnumens unvermischt mit darüber hinausliegenden Gedanken erhalten. In der Benennung des El von Lachajro'i als „El des Schauens" oder vielleicht als „El, der mich sieht" Ge 16 13 und des El von Beerseba als „El der Vorzeit" oder „der Ewigkeit" Ge 21 33 haben wir es mit sehr entwickelten religiösen Gedanken zu tun. Jener El weiß um seine Verehrer; er sieht die Not der Hagar und nimmt sich ihrer an. Der Ēl ʿōlām hat, solange Menschengedenken zurückreicht, zu seinen Verehrern in einer Beziehung gestanden. Der mit dem Ēl-rŏ'ī kombinierte Stammesname Ismael „El hört" Ge 16 11 enthält nur in anderer Ausdrucksweise denselben Gedanken wie jener Gottesname: der El erhört die Bitten, die an ihn gerichtet werden, und zu seinen Ohren kommt, was die Menschen treiben. In dem letzten Falle handelt es sich deutlich nicht um Gedanken, die erst von dem uns vorliegenden Autor in die Erzählung eingetragen wären, sondern um solche, die mit dem von ihm vorgefundenen Erzählungsstoff verwachsen, also so alt sind wie die Entstehung der Sage, weil diese aus dem Namen heraus entstanden ist[1]. Anders, aber doch einigermaßen analog liegt es in der Benennung des ostjordanischen Kultusortes mit Peni'el „Angesicht Els". Sie knüpft wahrscheinlich naturalistisch an an die Vorstellung eines Bergvorsprungs als eines menschlichen Antlitzes (S. 149, 1). Aber eben damit wäre der El als Naturgott doch zugleich anthropomorph gedacht; denn *pānīm* wird unter den irdischen Wesen nur von dem Menschen gesagt, von seiner Gesichtsbildung und dann von seinem Wahrnehmungsvermögen und den Äußerungen der Gunst oder des Mißfallens in seinen Zügen. Der Gott von Peni'el tritt auf als ein Wesen in Menschengestalt; er ringt mit Jakob und segnet ihn (Ge 32 25 ff.). Auch hier ist anscheinend wie in den anderen Fällen

[1] Dasselbe läßt sich nicht sagen von Ge 16 13. Freilich ist das *rŏ'ī* aus dem Ortsnamen *laḥajro'ī* herausgelesen, aber nicht die Erzählung, denn in dieser handelt es sich darum, daß der Hagar ein Sohn geschenkt wird, worin sie eine Erhörung ihres Wunsches erkennt. Vgl. S. 136.

der El ein persönliches Wesen und unterscheidet sich von einem bloßen Berggeist wie in den anderen Fällen von einem Dämon, dessen Dasein aufgeht in der Lebenskraft einer Quelle oder eines Baumes. Der El von Betel, obgleich er in der Verbindung mit dem Stein am meisten etwas Erdhaftes an sich hat, offenbart sich dem Jakob, um ihm Trost zu bringen durch die Gewißheit seines teilnehmenden und fürsorgenden Aufachtens auf den in die Fremde Wandernden. Auch in den Erzählungen von Peni'el und von Betel wird die eben dargelegte Auffassung der Gottesoffenbarung schon der ältesten Form der Sage angehört haben, da der Bericht vom Kampfe Jakobs und seinem Ausgang in der Verleihung eines neuen Namens aus der Deutung des *pānīm* von Peni'el heraus entstanden ist und Jakobs Entdeckung der Stätte seines Traumes als eines *bêt ĕlohīm* ohne ihren tröstlichen Sinn in keiner Verbindung stände mit der Wanderung nach Haran.

Nicht verschieden ist die Auffassung des *ēl* in den Ortsnamen des Alten Testaments, die den Gottesnamen enthalten (S. 133 f.). Darin wird von dem El ausgesagt, daß er baut, sät, öffnet, heilt. Der zweifellos geschichtliche Stammesname *jĕraḥmĕ-ēl* (S. 136) bedeutet „El erbarmt sich". Hier überall kann nur gedacht werden an eine bewußte und gewollte Tätigkeit des El zugunsten seiner Verehrer.

In allen diesen Äußerungen unterscheidet sich die El-Gottheit nicht von dem Baal, auch nicht — soweit es sich um die Auffassung als eines persönlichen Wesens handelt — von dem Sinaigott. Der Unterschied ist nur der, daß das lokale Gebundensein bei dem El neben jenen Zügen eines sich in persönlicher Freiheit bewegenden Wesens stark hervortritt, bei dem Baal nur selten zur Geltung kommt und bei dem Sinaigott schon fast ganz geschwunden ist. Daraus ist gewiß zu erkennen, daß der El in irgendwelcher Vorzeit aufging in der Vorstellung eines Lokaldämons, über die der Baal schon seinem Namen nach als „Herr" oder „Besitzer" und der Jahwe des Sinai, dessen Name seinem Wortlaute nach zu keiner Örtlichkeit in eine direkte Beziehung gesetzt wird, von Anfang an hinausgewachsen sind.

Aber die Genesissagen kennen, und zwar, wie wir zu zeigen versuchten, schon in ihrer ursprünglichen Gestalt, auch den El als einen bloßen Lokaldämon nicht mehr — ein Zeichen, daß diese Vorstellungsweise in ihrer Ausschließlichkeit weit zurückliegt hinter der Zeit, wo sie entstanden. In dem, was die El-Gottheiten der Genesis

an Zügen eines Lokalnumens an sich tragen, sind nur Rudimente zu erkennen einer älteren Religionsstufe, die uns nicht berechtigen, den Bildnern dieser Sagen die Kenntnis zuzuschreiben von einer speziellen El-Religion, an die ihre Erinnerung, wenn auch nur durch Vermittelungen, noch heranreichte. Es steht auch unter dem Gesichtspunkt der zuletzt besprochenen Vorstellung von den El-Gottheiten als ursprünglicher Lokaldämonen nichts der Annahme im Wege, auf die uns unsere früheren Beobachtungen leiteten, daß die Erzähler der Vätersagen die Darstellung der Religion des Zeitalters der Patriarchen entnahmen aus der Gottesvorstellung und der Kultusübung, die sie als in ihrer Gegenwart bestehend kannten.

Direkt erfahren wir auch aus der Anwendungsweise des *ēl* in den Patriarchensagen nichts für eine vormosaische Stufe der Religion und der Gottesnamen der Hebräer.

Wenn wir aber den ursprünglichen Charakter der El-Gottheiten richtig bestimmt haben, so ist es allerdings sehr wahrscheinlich, daß es in den Anfängen des Semitismus die Periode einer bestimmten El-Religion gegeben hat, d. h. einen Glauben, der wesentlich in der Verehrung lokal fixierter Dämonen bestand. Andere Geistwesen, die ebenfalls noch keine persönliche Gestalt erlangt hatten, aber nicht örtlich gebunden waren, werden daneben keine Stelle gehabt haben. Wir finden im Alten Testament, besonders in den Gesetzen über Rein und Unrein, überhaupt in Ritualvorschriften, Spuren genug von einem Geisterglauben, der auf eine alte polydämonistische Religionsform zurückweist. Freilich läßt sich kaum in einem Falle mit Bestimmtheit entscheiden, was davon dem bei den Kanaanäern bestehenden Glauben entlehnt ist, was aus dem vorkanaanäischen Hebraismus stammt[1]. Aber auch Entlehnungen sind nicht denkbar

[1] Was in Kompendien der alttestamentlichen Theologie oder Religionsgeschichte mitgeteilt wird über „Spuren einer vormosaischen Religion Israels", bedarf vielfach einer starken Sichtung. Namentlich hat das Meiste, was KAUTZSCH, Biblische Theologie des Alten Testaments, 1911, S. 1 ff. unter dieser Rubrik zusammenstellt, Geltung lediglich für die israelitische Volksreligion, die unberührt geblieben war von der Predigt der Propheten, aber deshalb noch keineswegs althebräisch sein muß. Es ist hier unbeachtet geblieben, daß wir als vormosaisch-hebräisch nur erkennen können einmal das, was allgemein semitisch ist, und dann das, was sich von der kanaanäischen Religion und den Religionen der anderen Völker, mit denen das ansässige Israel in Berührung kam, unterscheidet, so daß eine Entlehnung von dort her ausgeschlossen ist. Zu letzterem gehört z. B., wie fast allgemein anerkannt wird, das dem Nomadenleben entstammende Passah im Unterschied von dem auf bäuerlichen Verhältnissen beruhenden Mazzotfest. Dabei darf aber

ohne Anknüpfung an eine bereits bestehende verwandte Vorstellungs-

nicht übersehen werden, daß zweifellos auch in der kanaanäischen Religion, wie sie zur Zeit der Berührung Israels mit ihr beschaffen war, Elemente aus einer älteren Periode enthalten waren, so daß die Israeliten auch Vorstellungen dieser früheren Religionsstufen von den Kanaanäern übernehmen konnten, die sich etwa auf derselben Höhenlage befanden, welche für den Gottesglauben der vormosaischen Hebräer angenommen werden darf. Andererseits kann möglicherweise schon die vormosaische Religion der Hebräer Elemente enthalten haben, die aus einer anderen Religion entnommen waren, etwa der ägyptischen oder vielleicht auch der babylonischen, so daß nicht alles, was in der uns erkennbaren israelitischen Volksreligion von dorther zu stammen scheint, dem Einfluß der Fremden auf das in Kanaan angesiedelte Israel zugeschrieben werden muß. Die Rekonstruktion der vormosaischen Religion der Hebräer gehört zu den schwierigsten Aufgaben der alttestamentlichen Religionsgeschichte, man darf wohl sagen der Religionsgeschichte überhaupt. Mit Ausnahme weniger Einzelheiten, über die ein sicheres Urteil zu fällen möglich erscheint, ist im allgemeinen über die Aufstellung von Prinzipien für die Ermittlung des Althebräischen nicht hinauszukommen. Mit rühmenswerter Vorsicht sind aufgestellt die Andeutungen, die SMEND, Religionsgeschichte [2], S. 18 ff., dafür gibt. Ganz ohne Schuld an der bei anderen vorliegenden Hineinziehung von solchem, was vielleicht erst die seßhaften Hebräer von den Kanaanäern und anderen Völkern entlehnt haben, ist derjenige nicht, der uns als erster in seinem großen Werke De godsdienst van Israel, Amsterdam 1869 f., eine wirklich kritische Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte geschenkt hat. KUENEN hat das große Verdienst, unterschieden zu haben zwischen der Volksreligion in der prophetischen Zeit und der Religion der Propheten. Mit gleicher Konsequenz hatte es vor ihm niemand getan, und jetzt steht uns diese Unterscheidung so fest, daß wir sie gar nicht fehlend denken können. Niemand hat bestimmter als KUENEN die Anschauung vertreten, daß diese Volksreligion großenteils kanaanäischen Ursprungs ist. Er hat auch Ansätze dazu gemacht, nicht immer glückliche, einzelnes als vormosaisch von dem später in die Volksreligion Aufgenommenen zu sondern. Aber er unterließ den Versuch, einen Zusammenhang zwischen den als vormosaisch angesehenen Momenten herzustellen (wie es doch schon vor ihm VATKE mit den unzureichenden Kenntnissen der damaligen Zeit getan hatte) und dadurch ein Bild der vormosaischen Religionsform wenigstens andeutend zu geben. So bleibt bei ihm der Unterschied der in Kanaan bestehenden Volksreligion der Israeliten und der der ältesten Hebräer ungeklärt. Das gilt auch von seiner Darstellung des Kultus der Patriarchen, s. oben S. 148, 2. Dies Fehlen einer Auseinanderhaltung des Nachmosaischen und des Vormosaischen beruht zum Teil darauf, daß für KUENEN bei seiner einigermaßen starr deistischen Auffassung eines unvermittelten Gegensatzes von Polytheismus und Monotheismus weniger die Verkündigung des Mose als die Predigt der unbekannten Propheten des neunten Jahrhunderts einen tiefen Einschnitt in der israelitischen Religionsgeschichte bildet: bei Mose statt der Stammesgötter der einzelnen Stämme ein einziger Gott für alle Stämme; jene verschiedenen Stammesgötter und dieser e i n e Gott der Stämme und noch daneben als göttlich verehrte Kräfte waren ihrem Wesen nach von den kanaanäischen Göttern nicht so sehr verschieden. Auch in seinen schönen Vorlesungen über National Religions and universal Religions (London 1882) und der etwas späteren, auch heute noch lesenswerten Auseinandersetzung mit BAETHGEN (von 1888, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übersetzt von BUDDE, 1894, S. 449 ff.) beschränkt er sich fast ganz auf die Schilderung der vom Prophetismus nicht berührten Volksreligion des in Kanaan ansässigen Israel als einer polytheistischen, so daß der Eindruck entstehen kann, als sei das der Anfang der Religion

weise, und die allgemeine Religionsgeschichte lehrt uns, daß derartiger Glaube bei keinem Volke gefehlt hat.

Ich halte es aber für voreilig und kurzsichtig, die Stufe der Religionsform, die man im Unterschied vom Polytheismus mit dem Namen Polydämonismus zu bezeichnen pflegt, mag man nun dabei an die Vorstellung des El denken oder von diesem Namen absehen, anzusetzen, wie es neuerdings vielfach geschehen ist, als unmittelbar der mosaischen Religion vorangehend[1]. Überall in der Religionsgeschichte haben sich Rudimente des Polydämonismus erhalten bis in sehr entwickelte Religionsformen hinein, in denen sie einen heterogenen Rest bilden. Im Glauben der Babylonier und Assyrer nahmen die Gestalten von

der Hebräer. Daß KUENEN darüber kaum hinausging in die Vorzeit Israels, beruhte neben jener prinzipiellen Einstellung nicht nur auf der noch sehr lückenhaften und unsicheren Kenntnis von den einzelnen semitischen Religionen, die seiner Zeit zu Gebote standen, sondern zugleich zu einem wesentlichen Teil auf einem Zurücktreten der zu allen Zeiten möglichen Reflexion darüber, wie viel oder wie wenig sich als ursemitisch, also auch althebräisch, ansehen läßt. Der Verzicht auf eine Beantwortung dieser Frage war eine zweifellos beabsichtigte Reaktion gegen den seine Gründlichkeit und Exaktheit empörenden Versuch RENANS (vgl. KUENEN, Gesammelte Abhandlungen, S. 431 ff.), der in der Ausführung verfehlt war, aber doch bei einer richtigen Beobachtung einsetzte (worüber später II Abt., II Kap., VI, 1). Dieser Versuch ist oft kritisiert, aber noch kaum durch einen besseren ersetzt worden. Das Verdienst, wieder dem Ursemitischen nachzugehen — auf ganz anderen Wegen als RENAN und nur unter Berücksichtigung eines bestimmten einzelnen Vorstellungskreises — gebührt dem auf umfassendem Wissen beruhenden und neben vielem Bestreitbaren und auch Absonderlichen richtige Gesichtspunkte verfolgenden Buche von DITLEF NIELSEN, Der Dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Bd. I, København 1922. Ich halte es für einen Streit um Worte, wenn der Verfasser (S. 2, 1) einer Bemerkung von mir, daß wir nur „Religionen der Semiten" d. h. der semitischen Völker kennen, den „Begriff 'Semitische Religion'" gegenüberstellt. Ich glaube es als auch NIELSENS Anschauung ansehen zu dürfen, daß wir diese e i n e Religion nur rekonstruieren können aus den uns urkundlich allein bekannten verschiedenen Religionen.

[1] Die dahin zielenden Anschauungen hat mit besonderer Bestimmtheit zusammengefaßt MARTI, Geschichte der Israelitischen Religion [5], 1907, S. 26 ff., und Die Religion des Alten Testaments, 1906, S. 18 ff. Eine Ausnahme von der verbreiteten Beurteilung machen KITTEL, Geschichte, Bd. I [5. 6], 1923, S. 172 f., und SELLIN, Israelitisch-jüdische Geschichte, Teil I, 1924, S. 122 (vgl. ebenda, S. 22). Der Vermutung SELLINS, daß die einwandernden Hebräer neben einem Stammesgott als Hauptgott und vielen anderen Göttern schon einen über diesen allen stehenden namenlosen Gott besessen haben könnten, vermag ich freilich nicht zu folgen. Daß die vormosaischen Hebräer, von deren Religion wir direkt nichts wissen, über den Polydämonismus hinausgeschritten waren, scheint mir mit Argumenten, die aus dem uns vorliegenden Material entnommen sind, lediglich daraus gefolgert werden zu können, daß dies nach den allgemein semitischen Gottesnamen schon anzunehmen ist für eine allgemein semitische Religion vor der Trennung der verschiedenen Völkergruppen.

guten und bösen Dämonen einen breiten Raum ein, als längst die Vorstellung von der Gottheit sich der eines Weltengottes genähert hatte. Analoge Vorstellungen sind aus dem altarabischen Heidentum in den Monotheismus des Islam eingeströmt, und das Christentum hat auch bei uns bis auf den heutigen Tag das Fortleben altgermanischen Geisterglaubens nicht auszurotten vermocht.

Zu der Annahme, daß Polydämonismus die Vorstufe des mosaischen Jahwismus sei, hat wohl vor anderem Veranlassung gegeben die Anschauung von einer entsprechenden Vorstufe des Islam bei den Arabern. Das Wenige, was uns von der Religion der Araber vor Muhammed bekannt ist, kann allerdings den Eindruck des Polydämonismus erwecken. Was dafür in Betracht kommt, ist aber doch wohl auch hier anzusehen als der Rest einer noch nicht überwundenen älteren Phase der Religion. Wir wissen von einem persönlich gedachten Allah schon vor Muhammed[1]. Überdies sind die einzelnen Numina arabischer Stämme schwerlich als so unentwickelt dämonische Wesen zu denken, wie sie in den Schilderungen islamischer Schriftsteller erscheinen, die die Tendenz haben, ihre Verschiedenheit von dem einen Gott des Propheten zu drastischer Darstellung zu bringen. Aus diesen Schilderungen geht deutlich hervor, daß die verschiedenen Numina eine spezielle Beziehung hatten zu den einzelnen Stämmen. Sie sind zu denken als Stammesgötter, die in dem Verhältnis zum Stamm immer etwas Persönliches haben. Die Anrede an sie mit *rabbī* „mein Herr" (S. 61) hat zur Voraussetzung, daß dies ihnen nicht fehlte. Daß wir die Hebräer der mosaischen Zeit uns denken dürfen als unmittelbar aus dem Nomaden- oder doch Halbnomadenleben arabischer Steppen eintretend in das seßhafte Leben Kanaans, läßt sich — auch abgesehen von dem zweifellos geschichtlichen Aufenthalt eines Teiles der hebräischen Stämme in Ägypten — bezweifeln. Aber auch wenn wir sie uns vorzustellen haben als in Sitte und Glauben dem entsprechend, was von altarabischer Religion an der fast unwandelbaren Zähigkeit arabischen Empfindens und Denkens bis auf Muhammed und zum Teil darüber hinaus bis auf den heutigen Tag zu beobachten ist, ist damit nicht gesagt, daß sie bei ihrer Einwanderung noch nicht hinausgekommen

[1] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], 1897, S. 217 ff.

waren über den naiven Dämonenglauben der Kindheitszeiten der Menschheit.

Wie weit für die in Kanaan eintretenden Hebräer die Zeit zurückliegt, wo ihre Religion — wenn es wirklich jemals der Fall war — aufging in Polydämonismus, entzieht sich der Bestimmung. Ich halte es aber für unmöglich, sie unmittelbar vor Mose anzusetzen, weil es mir deutlich zu sein scheint, daß dem gesamten Semitismus, soweit wir bis zu seinen Anfängen durchzudringen vermögen, ein Gottesbegriff gemeinsam ist, der diese primitive Auffassungsweise bereits überwunden hat. Die Religionen aller semitischen Völker gebrauchen teils identische, teils verwandte Benennungen der Gottheit, wie vor allem die mit der Bedeutung „Herr", welche deutlich die Vorstellung von dem Gott als einem persönlichen Wesen ausdrücken. Wir haben freilich schon wiederholt darauf hingewiesen, daß die Gemeinsamkeit der Gottesnamen nicht unbedingt Vererbung der Namen selbst aus ursemitischem Altertum zur Voraussetzung hat. Bei allen semitischen Völkern fanden wir Bezeichnungen der Gottheit als groß, erhaben, mächtig, herrlich mehr oder weniger in denselben Ausdrücken. Die dafür gebrauchten Wörter können auf Grund der Gemeinsamkeit des Wortschatzes von den einzelnen Völkern selbständig der Gottheit beigelegt worden sein; aber sie verweisen auf eine allen einzelnen Völkern aus dem Ursemitismus heraus überkommene Vorstellung von der Gottheit, die eben die eines nach Menschenart persönlich gedachten Wesens ist (vgl. S. 87 f.).

Muß diese Vorstellung als gemeinsemitisch angesehen werden, so liegt die Periode einer in Geisterglauben aufgehenden Religion — wenn diese Form überhaupt je in ausschließender Geltung bestanden hat — vor der Bildung der einzelnen semitischen Völker. Die ältesten Entwicklungsstufen der Religion können wir geschichtlich nur beobachten in einer Mischung von Elementen, die sehr verschiedenen Stadien angehören. Es beruht auf dem verständlichen, aber nicht erfüllbaren Wunsche, diese Stufen sich vorzustellen in einer Folge, die sich zeitlich bestimmen läßt, wenn man den Hebräern den Dämonenglauben, von dem uns nur Reste vorliegen, als das Herrschende zuspricht an dem Punkte, wo sie uns zum ersten Mal in der Geschichte begegnen. Darüber wird vergessen, daß sie damals schon eine lange, nicht mit unseren Maßen zu bestimmende Entwicklung hinter sich haben, die sie in dem noch nicht gelösten Zu-

sammenhang mit anderen Zweigen der semitischen Menschheit erfahren hatten.

Zuletzt sei jener Annahme von einem Polydämonismus der dem Mosaismus unmittelbar vorangegangenen Zeit eine Frage entgegengehalten, auf die freilich eine sichere Antwort kaum gegeben werden kann. Vielleicht ist denkbar, daß Mose als gottbegeisterter Genius aus einer polydämonistischen Umgebung heraus zu dem Gedanken eines einzigartigen Gottes gelangte, der die Kraft der Entwicklung zu einem rein ethischen Gott in sich trug. Aber läßt sich vorstellen, daß er einer Gemeinschaft von Stämmen, die auf eben jener Religionsstufe stand, den Glauben an seinen Gott als faßbar und annehmbar zu übermitteln vermocht hätte? Der Gott des Mose wurde durch seine Verkündigung an eine Anzahl hebräischer Stämme zum Gott ihrer aller, zum Volksgott — mit welchem Recht und in welchem Sinn dieser Ausdruck hier am Platze ist, darüber später (S. 182, 1). Wir haben in der Religionsgeschichte kaum ein anderes Beispiel, wo die Entstehung eines Volksgottes sich beobachten läßt, d. h. eines Gottes, den ein Volk in seiner Gesamtheit als den speziell und nur dieser Gesamtheit angehörenden anerkennt. Volksgötter in diesem Sinne kennen wir vielleicht überhaupt nur auf semitischem Boden. In der Geschichte Israels fällt die Entstehung des Volksgottes zeitlich zusammen mit der des Volkes. Diese erfolgt deutlich durch den Zusammenschluß einzelner Stämme, wie überall die Vereinigung von Individuen zu einem Volke sich vollzieht durch die Vermittlung einer Verbindung von Stämmen oder stammesähnlichen Gemeinschaften. Läßt sich — das ist meine Frage — der Zusammenschluß der Stämme auch zu einer Volksreligion denken ohne die Voraussetzung, daß bis dahin der einzelne Stamm verbunden gewesen war durch die Verehrung eines gemeinsamen Gottes, d. h. eines Stammesgottes? Ich vermag mir den Erfolg der Predigt des Mose nur vorzustellen auf Grund eines bei den einzelnen Stämmen lebendigen Glaubens an einen Stammesgott, an dessen Stelle Mose ihnen einen ihnen allen angehörenden Gott gab, der für jeden Stamm das war, was bisher der Stammesgott, wie dieser ihn führte und für ihn sorgte. Das aber kann nur geglaubt werden von einem Wesen, welches in einer persönlichen Beziehung zu dem Stamme steht und eben deshalb gewisse Ansätze zu einem Ethos besitzt, kann nicht zugeschrieben werden einem Dämon, der, mag er gedacht sein als

mit einem Naturgegenstand verwachsen oder frei schweifend, nur als eine zu verehrende oder zu fürchtende Kraft dem Menschen gegenübersteht [1].

II. Versuche zur Ermittlung althebräischer Gottheiten.

Aus dem Voranstehenden ergibt sich, wenn unsere Beurteilung zutreffend ist, daß sich im Alten Testament eine Tradition über den oder die Gottesnamen der vormosaischen Hebräer nicht erhalten hat. Auf die schon vorher (S. 88 ff.) erörterte Frage, ob unter den im Alten Testament angewandten Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" und ihren Synonymen solche sind, die als aus der Vorzeit der Hebräer stammend angesehen werden dürfen, war in den einzelnen Fällen weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort mit voller Sicherheit zu finden.

Es verbleibt noch die Aufgabe, zu ermitteln, ob sich auf anderen Wegen Gottesnamen der ältesten Hebräer auffinden lassen, in denen der Begriff des Herrn zum Ausdruck käme, also der Versuch einer Rekonstruktion der vormosaischen Religion nach dieser Seite hin. Als Mittel stehen uns fast nur zu Gebot Rückschlüsse aus den Verhältnissen des in Kanaan ansässigen Israel auf die Religionsformen der vormosaischen Zeit. Was sich dafür verwenden läßt, ist auf die

[1] Unklar finde ich in der Bestimmung von Polydämonismus und Stammesreligion den Standpunkt Stades (Alttestamentliche Theologie, Bd. I, 1905, S. 39. 50 f.), der die mosaische Religion direkt folgen ließ auf eine Stufe des „Geisterglaubens" oder „Polydämonismus" im Unterschied von „Ansätzen" zum Polytheismus bei der von den Hebräern in Kanaan vorgefundenen Bevölkerung. Er glaubte, jene Bezeichnungen vereinen zu können mit der Charakterisierung der vormosaischen Religion als einer Stammesreligion (so deutlicher Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 1887, S. 395 ff. 409), indem er die verehrten Wesen nicht als eigentliche Götter, sondern als Ahnengeister ansah. Seine Anschauung von Polydämonismus auch bei der von den Israeliten vorgefundenen kanaanäischen Bevölkerung hängt zusammen mit seiner Auffassung der Baale als ursprünglich lokaler Geistwesen, indem er sie als „Besitzer", d. h. Inhaber des heiligen Ortes, definiert. Wenn ich auch durchaus nicht finden kann, daß sich Ahnenkult als Anfang der israelitischen Religion nachweisen läßt, so ist doch zuzugeben, daß aus Ahnenkult unter Umständen eine Stammesreligion entstehen könnte. Aber, wie mir scheint, würde damit der „Geisterglaube" erhoben zur Vorstellung von persönlichen Gottheiten und die Bezeichnungen als „Geisterglaube" und als „Polydämonismus" wären hier kaum mehr am Platze. Ich wüßte wenigstens nicht zu sagen, wie sich die so angewandte Bezeichnung Polydämonismus von Polytheismus unterscheidet, möchte aber auch letztere für die Stammesreligion der ältesten Semiten vermeiden oder doch nur mit starken Einschränkungen angemessen finden (weiteres s. unten II Abt., II Kap. I, 1).

verschiedenen Seiten der Religion in sehr verschiedener Weise verteilt. Bestimmte Kultsitten lassen sich in einzelnen Fällen mit einiger Sicherheit als vormosaisch ansehen. Dahin gehört in erster Linie das Passahfest, das im Unterschied vom Mazzotfest die Hebräer aus der Kultur des Nomadenlebens in die Zeit der Seßhaftigkeit hinübergebracht haben werden. Auch noch in anderen Kultübungen der alttestamentlichen Zeit lassen sich Bestimmungen ausscheiden, die aus derselben Periode stammen mögen. Darüber hinaus ist vielleicht einzelnes der im Alten Testament feststehenden Bildersprache in Aussagen von Jahwe zu erkennen als herrührend, zurückübersetzt ins Realistische, aus der Zeit vor Entstehung der mosaischen Religion. Dagegen fehlen uns, mit einer Ausnahme, sichere Kriterien, um für Gottesnamen wahrscheinlich machen zu können, daß sie ebenso zu beurteilen sind.

Um für unsere Nachforschung nach dem Ausdruck des Begriffes des Herrn eine von Voraussetzungen unabhängige Beurteilung zu ermöglichen, gebe ich das Material, das überhaupt für althebräische Gottesnamen zu beachten ist, soweit ich es zu übersehen vermag, vollständig, auch solche Namen, für welche die Bedeutung „Herr" nicht in Frage kommen kann. In den Fällen, wo überhaupt daran zu denken ist, wird darauf hingewiesen werden.

Mit Sicherheit wissen wir über Gottesnamen des vormosaischen Hebraismus weiter nichts, als daß sie das Wort *ĕlohīm* oder *ĕlōah* gekannt haben, da das im ganzen Alten Testament als Appellativum und dann auch in eigennamartiger Anwendung auf Jahwe gebrauchte *ĕlohīm* nicht von den Kanaanäern entlehnt ist (S. 127). Das mag darauf verweisen, daß die alten Hebräer in ihrer Religion auch sonst den Arabern und Aramäern, die *ilāh*, *ĕlāh* gebrauchen, näher standen als den Kanaanäern und Babyloniern, bei denen diese Form der Gottesbenennung fehlt. Schwerlich aber haben schon die vormosaischen Hebräer, so wie die alttestamentliche Sprache es tut, den Plural *ĕlohīm* im Wert eines Singulars angewandt. Diese Art, den Plural zu gebrauchen, scheint vielmehr Nachahmung zu sein eines analogen Gebrauchs des Plurals von *ēl* im Kanaanäischen. Wie nämlich in phönizischen Inschriften der Plural אלם einem einzigen Gottesnamen als Titel vorangestellt wird (S. 14), findet sich in den Amarna-Briefen vereinzelt der Plural *ilānu* konstruiert mit dem Singular des Verbums (am deutlichsten vielleicht 96, 4 ed.

Knudtz.) und sehr häufig *ilāni-ja* „meine Götter" mit Bezug auf den einen Pharao. Da ein ähnlicher Gebrauch des Plurals von *ilu* sich in Babylonien selbst erst spät beobachten läßt, wird man nicht umhin können, in jener Ausdrucksweise der Amarna-Briefe eine Übertragung des kanaanäischen Plurals אלם ins Babylonische zu sehen[1]. Daß schon die alten Hebräer vor ihrer Beeinflussung durch die Kanaanäer den Plural *ĕlohīm* in derselben Weise anwandten, ist deshalb sehr unwahrscheinlich. Vielmehr werden sie den Singular *ĕlōah*, wenn er ihnen geläufig war, gebraucht haben für einen einzelnen Stammesgott oder eine einzelne göttliche Kraft als Genusbezeichnung. Gewiß aber haben sie den Plural *ĕlohīm* gekannt, da er im Alten Testament von Anfang an gebräuchlich ist, während der Singular erst spät auftritt. Die vormosaischen Hebräer werden damit nicht ein wirkliches Pantheon bezeichnet haben — denn Polytheisten im eigentlichen Sinne waren sie sicher nicht —, sondern sie werden damit gemeint haben die Mehrheit des Stammesgottes und ihm beigeordneter unpersönlicher göttlicher Geister oder Mächte, die in ihrem Glauben keinenfalls gefehlt haben. Auch auf eine so gedachte Mehrheit könnten sich beziehen die *ĕlohīm ăḥērīm*, denen nach Jos 24 2 die Väter Israels gedient haben, wenn in dieser Aussage überhaupt mehr zu finden ist als eine theoretische Geschichts-

[1] Vgl. die gut orientierende Zusammenstellung des Materials bei Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 171 ff. Anders läßt sich das uns bekannte Material kaum beurteilen. Ich mag aber nicht unterlassen zu bemerken, daß ich mich lange gegen diese Schlußfolgerung gesträubt habe. An sich könnte der Gebrauch des Plurals in den in babylonischer Sprache geschriebenen Briefen ja Übernahme babylonischen Sprachgebrauchs auf seiten der Briefschreiber sein, und nach allgemeinen religionsgeschichtlichen Beobachtungen würde ich es für wahrscheinlich halten, daß nicht bei den Kanaanäern, sondern bei den Babyloniern die Anfänge dieser Gebrauchsweise des Plurals zu suchen sind. Sie könnte durchaus entsprechen dem in der babylonischen Religion vielfach hervortretenden Bestreben, gewissermaßen die Summe des Göttlichen in einem bestimmten einzelnen Gott zusammengefaßt zu denken. Ist dagegen jener Pluralgebrauch bei den Kanaanäern original, so wird er auf dem — wenn ich so sagen darf — umgekehrten Wege entstanden sein, zu einer Zeit nämlich, als der Glaube an eine Mehrheit nicht bestimmt unterschiedener göttlicher Kräfte sich noch nicht verdichtet hatte zu der deutlichen Vorstellung einzelner individuell und persönlich gedachter Götter. Der Gebrauch des Plurals mit singularischer Konstruktion würde dann den Übergang vom Polydämonismus zum Polytheismus bezeichnen. Übrigens ist der Plural *ilānu* mit singularischer Bedeutung auch in alter Zeit nicht allein auf kanaanäischen Boden beschränkt. Er findet sich mit Anwendung auf einen bestimmten einzelnen Gott auch in den Texten aus Boghazköi (s. Hehn a. a. O., S. 173).

konstruktion. Alter Gebrauch von *ĕlohīm* in derartiger Anwendung konnte es den Verehrern des einzigartigen Jahwe erleichtern, jene kanaanäische Anwendung des Plurals in singularischem Werte sich anzueignen, da Jahwe für sie an die Stelle der von ihren Vätern als ein Kollektivum gedachten *ĕlohīm*, des Stammesgottes und anderer göttlicher Kräfte, trat. Ungefähr in jenem älteren Sinne wird noch in Erzählungen des elohistischen Buches von Abraham und Jakob Ge 20 13; 35 7 *ĕlohīm* mit dem Plural des Verbums konstruiert: „die Elohim haben mich irre geführt, haben sich ihm offenbart". Eigennamartige Benennung eines bestimmten einzelnen Gottes ist bei den alten Hebräern *ĕlōah* gewiß nicht gewesen, da es als solche im gesamten Semitismus nicht vorkommt; auch der zweifellos aus aramäischem *אלה גבל entstandene Name Elagabal kann bedeuten „die Gottheit (nicht „der Gott") von Gabala".

Neben dem gesicherten *ĕlohīm* oder *ĕlōah* mögen, wie bereits früher von uns geurteilt wurde, schon die ältesten Hebräer die Gottesbenennung *ēl* gebraucht haben. Erweisen läßt es sich, wie wir zu zeigen versucht haben (S. 137 ff.), nicht. Aber da mit Ausnahme der Äthiopen alle semitischen Völker den Namen *ēl* einmal besessen haben und nur für die Nordaraber hohes Alter dieses Gebrauches unsicher ist (S. 8 f.), so ist es immerhin nicht unwahrscheinlich, daß dieser Name auch den Hebräern schon in ältester Zeit neben *ĕlōah* nicht gefehlt hat; andernfalls müßten sie ihn von den Kanaanäern übernommen haben. War *ēl* schon bei den vormosaischen Hebräern gebräuchlich, so ist es schwerlich Eigenname eines bestimmten Gottes gewesen, da diese Anwendungsweise des Namens sich nur bei einzelnen semitischen Völkern aus dem appellativen Gebrauch als dem ursprünglichen herausgebildet hat (S. 11 f.). Wohl aber scheint der Singular *ēl* im Hebräischen und Kanaanäischen ursprünglich nicht das Genus Gott bezeichnet, sondern konkret einem einzelnen Gott gegolten zu haben[1]. Bestanden bei den Vätern Israels die Be-

[1] In den Genesissagen bezeichnet *ēl* — wir glaubten es hier als kanaanäische Gottesbenennung ansehen zu sollen — überall deutlich ein bestimmtes einzelnes Numen. In der ganzen älteren alttestamentlichen Literatur wird *ēl* nur im Singular gebraucht. Man beachte, daß immer singularisch gesagt wird *ēl aḥēr*, *ēl nēkār* neben pluralischem *ĕlohīm ăḥērīm*, *èlohê nēkār*. Die einzigen Stellen mit pluralischem Gebrauch im Alten Testament sind: Ex 15 11 (in dem Liede Ex 15 1 ff. wahrscheinlich nur v. 1 b = v. 21 alt): ‚wer ist wie du unter den *ēlim*, Jahwe?", d. h. unter allen einzelnen, die ein *ēl* sind; Da 11 36 *ēl ēlīm* ebenso zu verstehen: der *ēl* unter allen einzelnen, die ein *ēl* sind oder

nennungen *ĕlōah* oder *ĕlohīm* und *ēl* nebeneinander, dann wird es wohl so gelegen haben, daß neben *ĕlōah* oder *ĕlohīm* als Genusbezeichnung das einzelne göttliche Wesen, wenn man es in seiner Individualität bezeichnen wollte, *ēl* genannt wurde.

Daß der alttestamentliche Gottesname *jhwh* schon von den ältesten Hebräern gebraucht wurde, ist nicht nachzuweisen. Er müßte dann einem einzelnen ihrer verschiedenen Stämme angehört haben; denn darin ist die alttestamentliche Tradition einstimmig und glaubwürdig, daß es Mose war, der zum ersten Male den Gott Jahwe verkündete als den Gott, der der Gesamtheit der aus Ägypten ausgezogenen Stämme angehöre. Neuerdings hat mehrfach die zuerst von C. P. Tiele[1] aufgestellte Vermutung Beifall gefunden, daß *jhwh* Gottesname war bei den Midianitern oder den Kenitern und von Mose übernommen wurde bei seinem Aufenthalt unter der Bevölkerung der Umgegend des Horeb. Mit besonderer Energie und mit eingehender Begründung ist Budde[2] dafür eingetreten, daß nur durch die Entlehnung Jahwes als eines von Hause aus den Hebräern fremden Gottes das Verhältnis des mosaischen Israel zu Jahwe als ein nicht auf naturhaftem Zusammenhang, sondern auf freier Wahl und Übereinkunft beruhendes geschichtlich verständlich werde. Gegen diese Auffassung als eine mögliche läßt sich eine bestimmte Einwendung nicht erheben; aber es handelt sich doch eben nur um eine Möglichkeit. Weder von dem Namen *jhwh* noch von irgend-

zu sein prätendieren; Ps 29 1; 89 7 liegt in *bĕnê ēlīm* ein Plural der Attraktion vor. Nach Jes 44 15 fertigt sich der Götzendiener aus seinem Holz einen *ēl*, nicht einen *ĕlohīm*; mit *ēl* wird das konkrete Götzenbild bezeichnet. Zuletzt freilich ist im Hebräischen *ēl* zum Abstraktum geworden, so in *ʿădat-ēl* Ps 82 1 „Gottesversammlung", d. h. doch wohl eine göttliche Versammlung, eine solche, die aus Göttern (*bĕ-ḳereb ĕlohīm*) besteht, nicht eine von Gott berufene. Im Phönizischen bezeichnet der hier häufige Plural אלם eine Mehrheit von einzelnen Göttern oder auch ihre Gesamtheit. Eben weil אל nicht Ausdruck ist für das göttliche Genus, wird man zur Bildung des Abstraktums „Gottheit" den Plural angewandt haben (*ilānu* = אלם). Aber auch wenn *ēl* und *ilāh* wirklich nur verschiedene Formen desselben Nomens sind (S. 17 f.), kann neben dem überall als Genusbezeichnung gebrauchten *ilāh* das selbständig gewordene *ēl* in den verschiedenen semitischen Dialekten eine verschiedene Bedeutungsentwicklung gehabt haben. Im Babylonischen, wo *ilāh* fehlt, ist *ilu* Genusbezeichnung (vgl. Hehn a. a. O. [S. 166, 1], S. 150 ff.). Deshalb scheint hier nicht, wie im Kanaanäischen, das Bedürfnis vorgelegen zu haben, in singularisch gebrauchtem Plural *ilānu* eine Genusbezeichnung zu bilden.

[1] Vergel. Geschied. der Egyptisch en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1869—1872 [französ. Übers. Hist. comp. des anc. rel., Paris 1882, S. 350 ff.]

[2] Die Altisraelitische Religion [3], 1912, S. 9 ff.

einem anderen Gottesnamen wissen wir als von einem midianitischen oder kenitischen[1]. Es ist immerhin auffallend, daß zwar bisher Spuren für einen dem alttestamentlichen *jhwh* entsprechenden Gottesnamen außerhalb Israels mit Sicherheit überhaupt nicht gefunden worden sind, daß aber Namensformen, die vielleicht so angesehen werden können, uns nicht in das Gebiet der Midianiter oder in irgendwelche andere Grenzgebiete Arabiens, sondern eher nach Babylonien, vielleicht speziell auf eine amoritische Schicht der babylonischen Bevölkerung verweisen (s. II Teil, VII Kap., III, 2). Das in seinen Ursprüngen nicht aus einem nationalen Zusammenhang zu erklärende Verhältnis Jahwes zu Israel bedarf zu seinem Verständnis nicht der Midianiter-Hypothese. Auch wenn durch die Predigt des Mose der Gott eines einzelnen hebräischen Stammes zum Gott einer Mehrzahl von Stämmen wurde, war das Verhältnis dieser Gesamtheit zu dem für sie neuen Gott ein auf freier Wahl beruhendes. Ich halte es deshalb noch immer für nicht ausgeschlossen, daß der Name *jhwh* als der eines einzelnen Stammesgottes dem vormosaischen Israel bekannt war.

Wenn vielleicht noch über *ĕlōah, ēl* und *jhwh* hinaus eine Reihe von Namen als althebräische Gottesnamen in Betracht kommen können, so darf das keinenfalls dahin beurteilt werden, daß die vormosaischen Hebräer ein Pantheon besessen hätten, sondern diese Namen würden zu verteilen sein auf die verschiedenen Stämme. So sicher es mir zu sein scheint, daß die vormosaischen Hebräer hinausgeschritten waren über die Stufe eines primitiven Polydämonismus zu der Auffassung der Gottheit als eines persönlichen Wesens (S. 160 ff.), ebenso sicher dürfen wir sie uns nicht vorstellen als Polytheisten im eigentlichen Sinne des Wortes. Deutlich zerfielen die in Kanaan einwandernden Hebräer in eine Anzahl einzelner Stämme, die erst in der mosaischen Religion ein sie zusammenschließendes Band erhielten. Wie

[1] Wenn die Keniterin Jael die israelitischen Stämme von einem Bedrücker befreit (Ju 5 24 ff.), so besagt das noch nicht, daß es „im Streite für Jahwe" (Budde a. a. O. [S. 168, 2], S. 10) geschieht. Und ferner der Vater der Rekabiten, der ihnen auferlegte, die alten Sitten des Nomadenlebens aufrecht zu erhalten (Jer 35 1 ff.), zeigt sich IV Rg 10 15 f. allerdings als einen Feind des kanaanäischen Baaldienstes; aber den mit *jĕhō*, d. i. *jhwh*, gebildeten Namen Jehonadab kann er erhalten haben auf israelitischem Boden, da anscheinend nicht erst er, sondern schon sein Vater, nach dem sich die Gemeinschaft benennt, sich den Israeliten angeschlossen hat. Zugehörigkeit der Rekabiten zu den Kenitern ist übrigens durch I Chr 2 55 nicht unbedingt sichergestellt.

wir später sehen werden (II Abt., II Kap.), scheinen überhaupt alle alten semitischen Stämme jeder einen bestimmten Stammesgott besessen zu haben. Neben ihm wurde wohl eine Mehrzahl von Kraft- oder Geistwesen verehrt, aber der Stammesgott war für sie der Gott κατ' ἐξοχήν, und erst durch den Zusammenschluß oder die Vermischung von Stämmen mit ihren verschiedenen Stammesgöttern hat sich bei anderen Semiten, wie es z. B. in den doch wohl aus Stammeskulten hervorgegangenen Kulten der kanaanäischen Stadtkönigreiche zu liegen scheint, Polytheismus gebildet. Die alten Stämme der Hebräer werden verschiedene Namen für ihre Stammesgötter gehabt haben, für jene Geisterwesen kaum. Ob sich Namen finden lassen, die einmal Eigennamen einzelner hebräischer Stammesgötter gewesen sein könnten, ist die Frage, die wir hier aufwerfen.

Als ein derartiger Gottesname kann vielleicht an erster Stelle in Betracht kommen der Stammesname *ăšēr*. Er könnte das männliche Pendant sein der uns bei den Kanaanäern bekannten Göttin *ăšērāh* und beide zuletzt zusammenhängen mit dem Namen des Gottes der Assyrer *ašur*. Identität des Namens des Stammes und seines Gottes scheint auch sonst vorzukommen (s. II Abt., III Kap., II, 3), wie ebenso die Einheit des Volksnamens und des Gottesnamens *ašur* nicht zu verkennen ist.

Ferner ist nicht unwahrscheinlich, daß auch der Stammesname Dan ein alter Gottesname ist. Er wäre zusammenzustellen mit dem babylonischen Gottesepitheton *dajanu* und dem südarabischen דין (S. 66), die, übereinstimmend mit dem hebräischen *dīn* „richten", eigentlich wohl „walten, regieren", den Gott als Richter, ursprünglich aber als Regenten bezeichnen, da überall bei den Semiten das Richten eine Seite des Regierens ist. Hier also hätten wir einen Namen, der den Begriff des Herrn zum Ausdruck bringt.

Indessen ist es möglich, daß die Stammesnamen Ascher und Dan, ebenso wie der Volksname Jakob (S. 134 f.), erst auf kanaanäischem Boden bei den Hebräern aufgekommen sind. Für Ascher ist dies geradezu wahrscheinlich, da unter Seti I und Ramses II, also um 1300 v. Chr., auf kanaanäischem Gebiet ein Landschaftsname vorkommt, dessen hieroglyphische Schreibung *ʾ-s-ru* dem alttestamentlichen *ăšēr* zu entsprechen scheint[1].

[1] W. Max Müller, Asien und Europa, 1893, S. 236 ff.

Ganz abgesehen von kanaanäischem oder vorkanaanäischem Ursprung, kann ich dagegen den Wert des Stammesnamens Gad als eines ursprünglichen Gottesnamens nicht wahrscheinlich finden[1]. Erst für nachexilische Zeit erfahren wir aus Jes 65 11 von einer wahrscheinlich aramäischen Gottheit Gad. Der alte Stadtname *baʿal gad*, der allein Anhaltspunkt sein könnte für einen alten Gott dieses Namens, enthält schwerlich, worauf schon einmal verwiesen wurde (S. 40), einen Gottesnamen *gad*, sondern nach der gewöhnlichen Bildung von Ortsnamen mit *baʿal* scheint *gad* hier der ursprüngliche Ortsname zu sein (vgl. *dschidda*, den Namen der Hafenstadt von Mekka)[2]. Die Gottheit Gad, die in Jes 65 11 nach der Zusammenstellung mit der Gottheit *mĕnī* „Schicksal" und nach dem Ge 30 11 anscheinend vorliegenden Appellativum *gad* „Glück" etwa der griechischen Τύχη zu entsprechen scheint, ist wohl eine späte Bildung, entstanden zu einer Zeit, als der alte Glaube an die als Personen aufgefaßten Götter dem an abstrakt gedachte Schicksalsmächte zu weichen begann[3].

[1] So unter andern STADE, Alttestamentl. Theologie I, 1905, S. 39; GUNKEL, Genesis 1901, [3] 1910 zu Ge 30 11.

[2] Am ehesten könnte für einen alten Gottesnamen sprechen der Personenname *gād*, der uns als der eines Propheten zur Zeit Davids begegnet (I Rg 22 5), jedenfalls ein Hypokoristikon, das aber nicht notwendig einen Gottesnamen mit zu ergänzender Aussage über den Gott repräsentiert, sondern ebensogut umgekehrt die Ergänzung eines Gottesnamens voraussetzen kann (vgl. den Personennamen *nātan* „[Gott NN.] hat gegeben"), also etwa „(Gott NN.) ist Glück", d. i. „verleiht Glück"; vgl. den allerdings nicht sicheren palmyrenischen Personennamen גד[ר]צ[ו] Répert. 2186, 3, der wohl bedeuten müßte „Rṣw ist (verleiht) Glück". Ob in den Personennamen *gaddī-ēl* Nu 13 10; *gaddi* Nu 13 11; *gādi* IV Rg 15 14. 17 *gad* Gottesname ist (in *gaddī-ēl* mit Pronominalsuffix oder verbindendem *ī*) läßt sich nicht entscheiden: *gaddī-ēl* kann bedeuten „(mein) Glück ist Gott", ebenso der vielleicht hierher gehörende Name auf einem Ostrakon aus Samaria גדיו (s. Harvard Excavations at Samaria, Bd. I, 1924, S. 233, Nr. 2 usw.) „Glück ist (gibt) Jahwe". In *gaddī*, *gādī* bezeichnet wohl das *ī* das Hypokoristikon als solches; mir ist im Hebräischen kein Personenname bekannt, der aus einem Gottesnamen mit der Endung *ī* bestände, im Phönizischen nur der punische בעלי.

[3] Ausführlicheres s. Artikel „Gad" PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 328 ff. Das in safatenischen Inschriften und in der arabischen Literatur deutlich als Gottesname vorkommende גד, جدّ, wofür die a. a. O. S. 332, 33 ff. angeführten Belege zu vermehren wären, erschüttert meine Beurteilung des *gad* als einer jungen aramäischen Gottheitsbildung nicht, auch nicht der südarabische Personenname נעמגד CIS IV, 330, 1, wo überdies der Wert des גד als Gottesname zweifelhaft ist. Die Zeit dieser südarabischen Inschrift ist unbekannt und von einem südarabischen Gott Gad sonst keine Spur vorhanden. Zu der Zeit, aus der die nordarabischen Bezeugungen herrühren, kann eine aramäische Gottheit bei den Arabern Aufnahme gefunden haben, ebenso zu irgendwelcher Zeit auch bei den Himjaren.

Auf ganz anderem Wege glaubt SELLIN[1] — nicht ohne Zurückhaltung — nach Andeutungen von JIRKU[2] zu der Annahme eines althebräischen Gottesnamens *ḫabiru*, d. i. עבר, gelangen zu können. Mir scheint es freilich noch immer berechtigt, daran zu zweifeln, daß mit dem Namen *ʿibrīm*, den die umwohnenden Völkerschaften den Israeliten beilegten, identisch ist der Name *ḫabiri*, der in den Amarna-Briefen und auch in den Texten aus Boghazköi eine weit ausgedehnte Völkerschaft bezeichnet, welche sich lange Zeit in den näheren und ferneren Grenzgebieten Kanaans bewegte und auch in Kanaan eindrang. Im Grunde beruht die Identifizierung doch nur auf einem dafür nicht entscheidenden Namensanklang[3]. Immerhin kommt ihre Möglichkeit in Frage. Nun wissen wir aus einer Inschrift des Adad-Tempels in Assur von einem Gott *ḫabiru*[4], den man man notwendig als den Gott der ebenso genannten Völkerschaft wird ansehen müssen[5]. Danach wäre es allerdings wohl möglich, daß auch die Väter der Israeliten eben diesen Gott gekannt haben. Ob er aber der gemeinsame Gott der ganzen großen Volksgruppe der Ḫabiri war, die doch wohl aus verschiedenen Stämmen bestand, läßt sich einstweilen nicht entscheiden. Die alttestamentlichen Hebräer, d. i. Israeliten, dürfen jedenfalls mit den Ḫabiri auch bei Identität der Namen nicht einfach gleichgesetzt werden. Die Wanderungen beider decken sich nicht, und die israelitischen Stämme lassen sich nur etwa ansehen als eine Abzweigung von den Ḫabiri. Sollte auch für die Väter der Israeliten an einen Gott *ḫabiru* zu denken sein, so müßte er vereinzelt bei einem ihrer Stämme in Verehrung gestanden haben. Ein allen Stämmen des vormosaischen

[1] Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, Bd. I, 1924, S. 22.

[2] ZAW 39 (1921), S. 157 f.

[3] Vgl. die Bedenken von P. DHORME, Les Ḫabiru et les Hébreux, Journal of the Palestine Oriental Society, 1924, 4, 3, S. 162 ff.

[4] S. OTTO SCHROEDER, 35. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, Nr. 42, II, 9.

[5] In den Texten von Boghazköi kommt in einer Götterliste vor *ilāni ḫabiri*. Den Beweis, daß damit ein bestimmter Gott mit Namen *ḫabiru* gemeint sei, kann ich von JIRKU a. a. O. nicht als erbracht finden; vielmehr scheint mir die Deutung „Götter (oder auch „Gott") der Ḫabiri allein möglich zu sein; vgl. auch A. GUSTAVS, Der Gott Ḫabiru, ZAW 40 (1922), S. 314. Der Nachweis von GUSTAVS (a. a. O., S. 313 f.), daß die in der Inschrift des Adad-Tempels neben dem Gott Ḫabiru genannten Götter „im wesentlichen" Vegetationsgötter sind, führt wohl darauf, daß der Gott Ḫabiru, wie auch sonst Gottheiten der nordsemitischen Stämme, ein Gewittergott war und als solcher ein die Vegetation befördernder Gott.

Israel gemeinsamer Gott mit diesem Namen läßt sich kaum vorstellen, da es dann unverständlich bliebe, daß sich auch nicht die leiseste Spur dieses Gottesnamens in Erinnerungen des Alten Testaments erhalten hat. Der Name *ʿēber* unter denen der Vorväter des Patriarchenhauses Ge 11 14 ist gewiß nichts anderes als Bezeichnung einer Völkerschaft, für die er sich in dem Sinne „die Jenseitigen" leicht verstehen läßt; als Gottesname wäre er schwer zu erklären. Der Gottesname *ḫabiru*, wenn er mit *ʿēber* identisch sein sollte, wäre also wohl aus dem Volksnamen entstanden, und die alttestamentlichen Hebräer könnten sich aus einer großen Volksgruppe der Ḫabiri abgetrennt haben, längst ehe die uns urkundlich bekannten Ḫabiri auftraten und vielleicht ehe bei diesen die Verehrung eines Gottes *ḫabiru* aufgekommen war. An diesen Gott als einen bei den Vätern der Israeliten verehrten wird man, wenn nicht bestimmte Zeugnisse dafür auftauchen, nicht wohl denken dürfen.

Nicht unmöglich ist es, daß in Namen für Mütter des Patriarchenhauses Benennungen althebräischer Göttinnen erhalten sind, nämlich in den Namen *milkāh* für das Weib Nahors Ge 11 29 und *śārāh* oder *śāraj* für das Abrahams Ge 17 15. Jener könnte identisch sein mit dem gleichlautenden kanaanäischen oder auch dem babylonischen Namen oder Epitheton für Göttinnen (S. 99), und so gut die Babylonier ein Gottheitsepitheton *šarrat* anwenden (S. 51), könnten auch die alten Hebräer *śārāh* oder *śāraj* als Gottesnamen gebraucht haben, nur ihrerseits nicht wie dort im Sinne von „Königin", sondern in dem von „Fürstin". In den Namen *milkāh* und *śārāh* käme, wenn sie als die von Göttinnen aufgefaßt werden dürfen, die Vorstellung von dem Herrsein der Gottheit zum Ausdruck. Aber wenn hier wirklich Gottesnamen vorliegen sollten, bleibt es doch zweifelhaft, ob wir an hebräische zu denken hätten; sie könnten aus dem Götterkreise Babyloniens oder Kanaans entlehnt sein. Gegen Entstehung der Namen bei den Hebräern scheinen zu sprechen die unhebräischen Formen *milkāh* statt *malkāh* und *śāraj*, das neben *śārāh* zweifellos die ursprüngliche Form ist mit der alten im Arabischen als *āj* und vereinzelt im Syrischen als *ai* erhaltenen Femininendung[1]. Sie wurde hier nur beibehalten, indem man einen von der Form *śārāh* verschiedenen Sinn hineinlegte (wohl „Kämpferin" von dem Stamme

[1] S. Nöldeke, ZDMG 40 (1886), S. 183; 42 (1888), S. 484.

śrh). Indessen die Formen *milkāh* (vgl. ammonitisches *milkom*) und *śāraj* könnten einer älteren Periode auch des Hebräischen angehören. Gottesnamen aber sind darin nicht mit Sicherheit zu erkennen; denn sie lassen sich unschwer verstehen als wirklich vorkommende oder frei gebildete Ehrennamen für gefeierte Stammesmütter der Sage. Bestimmt nachgewiesen ist ein Gottheitsname *śāraj* oder *śārāh* in genau dieser Form bis jetzt nicht. Eine spezielle Göttin שרית (*šarajat* oder *śarajat*) scheint allerdings in einer nabatäischen Inschrift genannt zu sein[1]. Immerhin ist die Namensform verschieden von der Ahnfrau Israels und kommt in der Inschrift vor in Verbindung mit dem spezifisch nabatäischen Gott Duschara, für den ich einen Zusammenhang mit den Hebräern nicht zu erkennen vermag[2]. Ich vermag deshalb durch das שרית jener Inschrift es noch nicht als erwiesen anzusehen, daß der alttestamentliche Name *śāraj* der einer Göttin ist.

Zuletzt sei noch der Möglichkeit gedacht, daß die alten Hebräer einen Gottesnamen *ʿaštar* besaßen, dem wir in verschiedenen lautlichen Differenzierungen, bald in männlicher, bald in weiblicher Auffassung, bei allen anderen semitischen Völkern begegnen[3]. Er ist

[1] Inschrift aus Boṣra im Hauran Répert. 2025. Das שרית könnte etwa sein defektive Schreibung von שארית „die übrigen (Götter)", so nach dem Vorgang von Dussaud und Macler zweifelnd Lidzbarski, Ephem. I, S. 333. Dagegen wendet aber Littmann, Nab. Inscript., S. 57, wie mir scheint, mit Recht ein, daß es dann statt לדושרא ושרית אלהיא heißen müßte ולשרית.

[2] Eduard Meyer findet allerdings (zuletzt: Die Israeliten, 1906, S. 268 ff.), anknüpfend an eine Vermutung de Lagardes, in ذو الشرى, דושרא (s. oben S. 69, 1) den eigentlichen Namen des später (so glaube ich die Identifizierung von Dū-šaraj und Abrām verstehen zu sollen) mit dem Personennamen *abrām* bezeichneten Stammesvaters der israelitischen Sage. Er gründet die Identität von Duschara und Abram auf die Annahme, daß der Name „der Herr oder Inhaber [Gott] von Saraj" umgedeutet wäre in „Gatte der Saraj". Aber da allgemeine Übereinstimmung besteht über die ursprüngliche Bedeutung des Namens ذو الشرى als Benennung nach einer Lokalität الشرى, scheint es mir nicht berechtigt, eine sekundäre Bedeutung des Namens aufzustellen, die sich doch nicht belegen läßt und in dem Anklang des Lokalitätsnamens שרא oder الشرى an den Personennamen שָׂרַי meines Erachtens keine ausreichende Stütze findet.

[3] Der Name עשתר(ה) oder יהתר, עתר ist längst bei Babyloniern, Kanaanäern, Aramäern, Südarabern und in der abgeleiteten Form عثّرى (عثرى) auch bei den Nordarabern bekannt. Prof. Nöldeke macht mich noch aufmerksam auf den nicht weit südlich von Mekka gelegenen Ort عَثَّرُ. Seitdem עסתר in einer axumitischen Inschrift deutlich als einheimischer Gottesname nachgewiesen ist (Littmann, Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, S. 29, No. 10, Z. 25), läßt sich kaum daran zweifeln, daß er ursemitisch ist. Für das Alter dieses äthiopischen *ʿastar* ist geltend zu machen, daß es, sehr abweichend

also mit großer Wahrscheinlichkeit als ursemitisch anzusehen. Indessen entscheidet dies selbstverständlich noch nicht für seinen Gebrauch auch bei den Hebräern. Ein ursemitischer Gottesname kann bei einem bestimmten Zweige der Semiten in Abgang gekommen sein. Wohl aber legt das Vorkommen von עשתר (in Verbindung mit כמש) bei den nahen Verwandten der Hebräer, den Moabitern (Mescha-Inschrift, Z. 17), die Vermutung nahe, daß auch bei den alten Hebräern dieser Gottesname vorgekommen ist.

Es ist nicht viel, was ich für Beurteilung als althebräische Gottesnamen zur Erwägung vorzulegen in der Lage bin. Sicheres ist bis auf das appellative *ĕlōah* nicht darunter und sehr wenig, was auf den Sinn von „Herr" hindeutet — dies Wenige nur mit Bedenken als hierher gehörend anzusehen.

Beachtenswerter als diese Reihe problematischer Namen scheint mir die immerhin bestehende Möglichkeit zu sein, daß die bei allen oder fast allen anderen Semiten verbreiteten und auch von den in Kanaan ansässigen Israeliten lange Zeiten hindurch gebrauchten Gottesbenennungen *baʿal* und *melek* schon den alten Hebräern nicht fehlten (S. 89 ff.). Waren sie ihnen geläufig, so werden sie nach dem, was wir über ihre Anwendungsweise bei den anderen Semiten beobachten können, nicht gebraucht worden sein als Namen bestimmter einzelner Gottheiten, sondern als Epitheta für den Stammesgott. Vielleicht wurde *baʿal* in der Weise auf ihn angewandt, daß es ihn nach seiner Verbindung mit einem bestimmten, für den Stamm zentralen Heiligtum benannte, wie ein solches auch für Stämme mit halbnomadischer Lebensweise vorkommt und ebenso schon für eigentliche Nomadenstämme, die doch in ihren Wanderungen sich immer auf einen bestimmten Bezirk beschränken.

Mehr Gewicht aber als auf jene beiden Namen ist zu legen auf den sehr umfassenden alttestamentlichen Gebrauch von Epitheten, die Größe, Erhabenheit und Macht der Gottheit zum Ausdruck

---

von der Bedeutung des Namens bei den anderen Semiten, in einer Inschrift des ʿEzānā den Himmelsgott bezeichnet neben *beḥēr*, dem Gott der Erde, und *medr*. Auf einem Taufbecken (a. a. O. S. 50, No. 17, Z. 2) ist *ʿastar* geradezu appellativisch „Himmel", ebenso noch heute im Tigrē (s. GRIMME, Mohammed, 1904, S. 8; vgl. überhaupt NÖLDEKE, ZDMG, 67, 1913, S. 699). In der Inschrift bei LITTMANN, S. 58, No. 27, Z. 1 ist [ʿa]*star* eine aus dem jemenischen Arabien entlehnte Gottheit. NÖLDEKE weist mich brieflich noch darauf hin, daß Sir 31 8; 37 21 die alte Lesart des äthiopischen Textes *ʿastar* hat für θεός (s. DILLMANNS Ausgabe).

bringen (S. 105 ff.). Allerdings nur wenige darunter sind spezifisch hebräisch, und gerade für diese, wie z. B. für *gādōl*, läßt sich nicht erkennen, daß sie schon der ältesten Zeit der Hebräer angehören. Mehrere aber finden sich in allen oder fast allen semitischen Dialekten und mögen demnach auch althebräisch sein. Wie immer man in den einzelnen Fällen über die Entstehung der Epitheta zu urteilen hat, ihre Anwendung im Hebräischen macht es in ihrer Gesamtheit — da sich Epitheta anderer Bedeutung in allen Dialekten viel seltener finden — unabweisbar, daß die Vorstellung der Gottheit als der großen, hohen und mächtigen den Hebräern von jeher gewohnt war. Mit diesen Beinamen wird das ausgesprochen, was nach semitischer Auffassung für den Herrn charakteristisch ist. Auch wenn die vormosaischen Hebräer Gottesbenennungen, die direkt den Begriff des Herrn zum Ausdruck bringen, nicht besessen haben sollten, die Vorstellung von dem Herrn ist sicher das auch ihren Gottesbegriff Bestimmende gewesen.

Sechstes Kapitel

Jahwe und der Begriff des Herrn

I. Jahwe und der Begriff des Herrn in der volkstümlichen Auffassung

1 Der Verehrer Jahwes als der Knecht

Obgleich Gottesnamen, die „Herr" bedeuten, mit Sicherheit für die Vorfahren des geschichtlichen Volkes Israel nicht nachzuweisen sind, kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Hebräer seit den ältesten Zeiten die Gottheit als den Herrn dachten. Das geht hervor aus ihrer Bezeichnung des Verehrers der Gottheit mit *ʿebed* „Knecht" oder „Diener", ursprünglich gemeint in dem Sinne „Sklave". Sie ist — wie wir später sehen werden (II Abt., VI Kap., I) — gemeinsemitisch. Deshalb ist für die Hebräer an eine Entlehnung nicht zu denken. In der Anwendung auf das Verhältnis zu Jahwe läßt sie sich zurückverfolgen bis in die ältesten uns erhaltenen hebräischen Literaturdenkmäler, in denen von einem Verhältnis des Verehrers zur Gottheit geredet wird[1].

[1] Diese Ausführung über *ʿebed* und ihre Fortsetzungen sind im wesentlich identisch.

Die ursprüngliche unter den verschiedenen Gebrauchsweisen im Alten Testament wird die sein, daß der Verehrer sich selbst bezeichnet als den Sklaven oder Knecht, womit er den Gott anerkennt als seinen Herrn, so in der Anrede an Jahwe von sich sprechend mit „dein Knecht" (wohl zuerst Ge 32 11 J) oder, von sich in der dritten Person redend, mit „sein Knecht" (z. B. Jos 5 14 J; I Rg 25 39). Analog ist die Selbstbenennung einer Mehrzahl einem anderen gegenüber als Knechte Jahwes. Die Brüder Josephs nennen sich in Anrede an ihn Ge 50 17 J „Knechte des Gottes deines Vaters". Nicht wesentlich verschieden ist es, wenn in Anrede an Jahwe ein Dritter mit „dein Knecht" bezeichnet wird (Ge 24 14 J); hier versetzt sich der Redende auf den Standpunkt dessen, von dem er berichtet. Diesen Anwendungen entspricht der zuerst für den Hausmeister Ahabs vorkommende Personenname *ʿobadjāhū* (III Rg 18 3 ff.), worin der Namensträger als redend gedacht ist.

Auch die anerkennende Benennung *ʿabdī* „mein Knecht" in Jahwes Munde ist verhältnismäßig alt, so mit Anwendung auf Mose Nu 12 7 f. (E?). Dieselbe Benennung Davids scheint vordeuteronomisch zu sein z. B. II Rg 3 18[1]. Die ehrende Bezeichnung eines Dritten mit Beziehung auf sein Verhältnis zu Jahwe als *ʿabdō* „sein Knecht" ist wohl schon früher bezeugt Ex 14 31 J, wo sie auf Mose angewandt wird. Ebenso wird sie gebraucht von verschiedenen Propheten in vordeuteronomischen Erzählungen: für Achijjah III Rg 14 18; 15 29; Elia IV Rg 10 10 (textkritisch zweifelhaft 9 36); Jona IV Rg 14 25. Daneben in Jahwes Munde *ʿăbādaj* für die Propheten überhaupt IV Rg 9 7. Dagegen gehört der Gebrauch der Form *ĕbed jhwh* als eines ehrenden Epithetons (vielfach bei den Deuteronomisten für Mose[2]) und ferner die verwandte Anwendung von *ʿebed* oder *ʿăbādīm* mit dem Genitiv *jhwh* oder mit Pronominalsuffix auf das Volk Israel

mit meinem Aufsatz in der Budde-Festschrift (Beihefte zur ZAW 34, 1920, S. 1 ff.): „Zur Entwicklung des Gebrauchs von *ʿebed* in religiösem Sinne", mit Auslassung einiger Details und Folgerungen, die nicht hierher gehören. Erst in Verbindung mit den Gottesbenennungen erscheinen die Aussagen von dem Knechtsverhältnis im richtigen Lichte.

[1] Ge 26 24 J ist *ʿabdī* als Epitheton für Abraham unsicher; LXX τὸν πατέρα σου. Ex 32 13 (*ʿăbādekā* für Abraham, Isaak und Israel) ist zweifelhafter Herkunft (der Abschnitt enthält einzelnes Deuteronomistische), ebenso wenigstens in seiner vorliegenden Form Nu 14 24, wo Kaleb das Prädikat *ʿabdī* erhält.

[2] Dt 34 5 könnte das Epitheton: „Knecht Jahwes" für Mose vordeuteronomisch sein. Aber der Abschnitt, dem die Stelle angehört, enthält Deuteronomistisches.

und die einzelnen Israeliten als Glieder des Volkes erst später Zeit an (s. S. 196 ff. und S. 228 ff.). Etwas anderes ist es, wenn schon in vordeuteronomischen Erzählungen des Königsbuches IV Rg 9 7; 10 23 speziell die treuen Jahweverehrer unter den Israeliten im Unterschied von den Abtrünnigen bezeichnet werden mit *ʿabdê jhwh*; hier handelt es sich weniger um einen Ehrentitel als um die Anerkennung des bestehenden Sachverhalts.

In unserem Zusammenhang sollte nur darauf hingewiesen werden, daß die Auffassung des Verehrers der Gottheit als eines Knechtes und eben damit die des Gottes als des Herrn als althebräisch anzusehen ist. Welche religiöse Gedanken sich mit der Vorstellung des Knechtes verbanden, wird später zu besprechen sein (II Abt., VI Kap., I, 1).

Der Sklave ist nicht nur Untergebener des Herrn, sondern zugleich sein Besitz. Insofern entspricht der Vorstellung von dem Knechtsverhältnis die Bezeichnung des Volkes Israel als Jahwes Eigentum (*sĕgullāh* Ex 19 5; Dt 7 6; 14 2; 26 18)[1] und die häufiger vorkommende als sein „Erbe" (*naḥălāh*), vielleicht zuerst I Rg 26 19; dann Jer 12 7 f.[2], häufiger in der Einleitung des Deuteronomiums 4 20 usw. und bei noch Späteren. Sie beruht auf ganz alten Vorstellungen, wenn auch die dafür gebrauchten Ausdrücke erst einer jüngeren Zeit angehören mögen. Auch *sĕgullāh* Ex 19 5 könnte von deuteronomistischer Hand herstammen. Es sind aber zu vergleichen altbabylonische Personennamen, die gebildet sind aus *makūr* „Eigentum" und einem Gottesnamen, also den Namensträger als Besitz der Gottheit bezeichnen (s. unten II Abt., VI Kap., I, 3). Nach der Übereinstimmung in der nur verschieden ausgedrückten Vorstellung ist diese als altsemitisch anzusehen. Die Benennung Israels als „Erbe Jahwes" ist den jüngeren alttestamentlichen Autoren so geläufig, daß sie fast ohne Rücksicht auf ihre eigentliche Bedeutung als ein Ehrenprädikat des Volkes angewandt wird. Voraussetzung aber des ursprünglichen Sinnes dieser Benennungen des Volkes ist, daß Jahwe gedacht wird als sein Eigentümer oder Herr.

---

[1] Mag nun Ex 19 5 primär oder von Dt 7 6 usw. abhängig sein, der in dieser Benennung des Volkes ausgesprochene Gedanke ist in jedem Fall alt.

[2] Jes 19 25 ist zweifelhafter Herkunft.

2 Jahwe als *ādōn*

Wurde seit alters der Verehrer als Sklave der Gottheit als des Herrn gedacht, so war es für die Hebräer seit ihrer Niederlassung in Kanaan nahegelegt, das Wort *ādōn* für „Herr", das sie aus der dort vorgefundenen Umgangssprache sich aneigneten (S. 105), auch auf Jahwe anzuwenden, ebenso wie die Kanaanäer es von ihren Göttern gebrauchten. Der Übernahme standen auch für eine gegensätzliche Stellung zur Religion der vorgefundenen Bevölkerung keine Bedenken entgegen, da das Wort bei den alten Kanaanäern gewiß ebenso wie später bei den Phöniziern nicht als eigentlicher Gottesname, sondern nur als ehrendes Epitheton zur Anwendung gekommen ist, seine Herübernahme also nicht die Aneignung einer bestimmten Gottesvorstellung, noch weniger die Identifizierung Jahwes mit einem anderen Gott bedeutete.

Auch die Hebräer haben *ādōn* bis in sehr späte Zeiten nur im Wert eines Epithetons auf Jahwe angewandt. Am deutlichsten als altherkömmlich ist bezeugt die Anrede an Jahwe mit *ădonī* (𝔐 *ădonāj*), die in den Vätergeschichten des jahwistischen Buches wie allgemein gebräuchlich (I Teil, S. 491) erscheint. Auch die im Pentateuch zweimal vorkommende ehrende Benennung *hā-ādon jhwh*, worin *hā-ādōn* lediglich Titel ist, mag alter Zeit angehören (s. II Teil, VIII Kap., I, 2, b). Jünger ist wohl die Verbindung mit einem Genitiv, der den Herrenbereich oder vielleicht nach dem ursprünglichen Sinne die bezeichnet, über welche Jahwe Herr ist, die ich nur in *ădōn kol-hā-āreṣ* als einzigem Beispiel nachweisen kann. Ist dabei wirklich zunächst gedacht an die Erdbewohner, so wird auch hier, wie wir oben (II Teil, VIII Kap., I, 2, b) zu sehen glaubten, *ādōn* nichts anderes sein als ein Würdename. Die Bedeutung „Beherrscher" eignet nicht dem Wort *ādōn*, sondern nur dem ganzen Ausdruck, weil der, der für die Erdbewohner „Herr" ist der Würdestellung nach, sie auch beherrscht.

In der ursprünglichen und gewöhnlichen Gebrauchsweise von *ādōn* als einem eigentlichen Epitheton und in der Bedeutung des Wortes als Ausdruck der Ehrfurchtsbezeugung ist begründet, daß es in theophoren Personennamen nur vorkommt mit dem Pronominalsuffix der 1. Person. Inwieweit diese Namen selbständig von den Hebräern gebildet oder von den Kanaanäern entlehnt wurden, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ersehen. Neben dem am frühesten be-

zeugten *ăḏonijjāh* für den Sohn Davids (S. 105) kommt für einen Israeliten zunächst vor unter Salomo der Name *ăḏonīrām* für seinen Fronmeister. Dieser Name ist aber in der Überlieferung nicht unbedingt gesichert[1]. Weiterhin kommt ein mit *ăḏonī* gebildeter Name erst wieder unter Esra vor, nämlich *ăḏonīḳām* Esr 2 13; 8 13[2]. Freilich nennt II Chr 17 8 für zwei Leviten zur Zeit Josaphats die Namen *ăḏonijjāhū* und *ṭōb-ăḏonijjāhū*. Der zweite Name, der wohl bedeuten soll „gut ist (mein) Herr Jahwe"[3], ist in der Anwendung zweier Epitheta auffällig gebildet und der ganze Bericht zweifelhaften Wertes. Als sicher bezeugt können allein die Namen *ăḏonijjāh* und *ăḏonīḳām* gelten, jeder nur für einen Fall vorkommend. In Personennamen ist also der Gebrauch von *ādōn* als Gottesbenennung sehr selten.

3 Jahwe als *baʿal*

In ganz anderer Weise als *ādōn* ist auch der Gottesname *baʿal*, dem wir ebenfalls die Bedeutung „Herr" glaubten zusprechen zu sollen (S. 27 ff.), bei den Israeliten in Gebrauch gewesen. Es ist aber eine sehr komplizierte Frage, inwieweit mit *baʿal* der spezifisch israelitische Gott gemeint ist oder ein fremder.

Die alttestamentlichen Geschichtsbücher und ebenso die älteren Propheten bekunden, daß in weitem Umfang der Dienst der kanaanäischen Baale in der israelitischen Volksmasse Verbreitung fand. Es ist dies anscheinend der Fall gewesen von den Anfängen der Niederlassung im Lande an. Die Vorbewohner zurückdrängend oder noch häufiger mit ihnen sich vermischend, eigneten die Einwandernden sich die vorgefundenen Kultstätten, die Bamot, an und mit ihnen die dort geübten Bräuche des Baaldienstes. Die Herübernahme

[1] Dieser „Adoniram" scheint identisch zu sein entweder mit dem Fronmeister Davids II Rg 20 24 oder mit dem Fronmeister Rehabeams III Rg 12 18, die beide *ăḏorām* genannt werden, der unter Rehabeam II Chr 10 18 mit nur anderer Schreibweise *hăḏorām*. Dieser Name ist dem anderen *ăḏonīrām* vorzuziehen, da die Annahme nahe liegt, daß die Späteren das *ăḏo-*, *hăḏo* (vermutlich der Gottesname *had*, *hadad*) nicht mehr verstanden oder auch absichtlich vermeiden wollten und daraus das ihnen geläufige *ăḏonī* machten. Vgl. Artikel „Hadoram" PRE[3], Bd. VII, 1899, S. 299 f.). Der Bezeugung des *ăḏonīrām* in LXX II Rg 20 24 A B; III Rg 12 18 A Luc; II Chr 10 18 B Luc stehen gegenüber III Rg 12 18 B Ἀράμ; II Chr 10 18 A Αδωραμ und II Rg 20 24 Luc Ιεζεδραν, dessen δραν auf *ăḏorām* verweist.

[2] Danach Neh 10 17 *ăḏonijjāh* zu verbessern in *ăḏonīḳām*. Aus dem unbekannten Namen wurde der aus der Geschichte Davids geläufige gemacht.

[3] So Buchanan Gray, Hebrew Proper Names, 1896, S. 140, 3.

dieses Kultus wurde offenbar von den Israeliten in der Regel nicht angesehen als Untreue gegen den von der Generation des Auszugs aus Ägypten überkommenen nationalen Gott. In den meisten Fällen meinten sie wohl, dort den Gott anzurufen, der ihnen am Schilfmeer und auf dem Sinai nahegetreten war. Aber auch wenn sie den Gott der Bamot mit dem Namen *jhwh* benannten, war er doch nach den übernommenen Kultformen nicht der Gott des Sinai, sondern vielmehr dieser war für sie zum Baal geworden.

Es ist kein ungerechtes Urteil der Propheten und der von ihnen beeinflußten Überarbeiter der alten Geschichtsbücher, wenn sie diese Art eines Jahwedienstes einfach als Abfall von Jahwe charakterisieren. Der Begründer der israelitischen Religionsgemeinschaft hatte am Sinai den dort versammelten hebräischen Stämmen als den Willen des Gottes, der sie in wunderbaren Führungen aus Ägypten errettete, Forderungen ethischer Art verkündet. Ohne diese Annahme wäre die nachfolgende Entwicklung der israelitischen Religion unverständlich. Die Vorstellung von diesem Gott war freilich noch gebunden an Naturerscheinungen, an Feuer und Donner oder Erderschütterungen, wie die Hebräer sie in der Umgebung des Sinai erlebt hatten; aber, frei von diesen Offenbarungsformen, zielte sein Wille ab auf Leistungen seines Volkes in dem, was der einzelne dem Nächsten gegenüber schuldet. Auch die Baalreligion Kanaans wird freilich der ethischen Momente nicht entbehrt haben, wie denn Ansätze dazu in keiner Religion fehlen; aber sie waren hier nichts Wesentliches. Überhaupt war auf diesem Boden nicht der Wille der Gottheit das Entscheidende. Die Baale lebten in den Naturkräften und Naturerscheinungen bestimmter Stätten, wo sie ihren Wohnsitz hatten, in Quellen, in Bäumen und dem, was sonst noch aus der Erde wächst, was der Himmel befruchtend in sie herniedergesenkt und in seinem Gedeihen befördert hat, wohl auch in den diese Gaben erzeugenden Himmelskörpern selbst, in Sonne und Mond, wie man sie und ihren Einfluß auf die Erdwelt an bestimmten Stätten beobachtete. In diesen Kulten war es das Ziel der sie Ausübenden, sich mit den Kräften und Spenden der Natur als einem Göttlichen zu vereinigen. Es geschah neben der hier wie in irgendwelcher Ausgestaltung überall üblichen Opferhandlung in sinnlicher, besonders geschlechtlicher, Nachbildung der Naturvorgänge, die man mit anthropomorpher Auffassung als ein Lebensentstehen und Lebens-

vergehen ansah. Diese Formen des Kultus mußten die Vertreter der vom Sinai her überlieferten Religion, Priester oder Propheten, mit Jahweverehrung unvereinbar finden. Sie sahen in dem Baal, auch wenn Israeliten ihm unter dem Namen *jhwh* dienten, den Widerpart des strengen und reinen Gottes, dessen Wille der Generation des Auszugs aus Ägypten kundgetan war. In der uns erhaltenen Literatur bekämpft zuerst Amos — schon vor ihm werden es andere getan haben — die unsittliche Gemeinschaft mit den kanaanäischen Gottgeweihten. Sein jüngerer Zeitgenosse Hosea perhorresziert — auch abgesehen von der zweifelhaften Stelle 2 18 (S. 89 f.) — die Namen der Baale (2 10. 15. 19; 13 1). Nicht immer hatten, wie wir schon gesehen haben (S. 90 ff.), an dem Worte *baʿal* die Bekenner der Jahwereligion Anstoß genommen. Noch Hosea will mit dem Namen vor allem die Kultusart dieses Gottes ausrotten. Nur der Umstand, daß der Name *baʿal* an und für sich ursprünglich nicht bedenklich gefunden wurde, macht die Vermischung des Jahwe- und Baaldienstes in ihrer Entstehung verständlich.

Es war aber nicht allein der Naturkult und sein unsittliches Wesen, was den Gegensatz des Baaldienstes zur Jahwereligion ausmachte und den an sich unverfänglichen Namen *baʿal* für den Jahwe der Israeliten im Laufe der Zeit als nicht geeignet erscheinen ließ. Daneben steht noch eine andere Verschiedenheit, die im Alten Testament nicht direkt zum Ausdruck kommt. Der Gott der mosaischen Religion war von Anfang an in die Geschichte eingetreten als ein Volksgott. Bestimmte Erlebnisse einer Mehrzahl von hebräischen Stämmen müssen die Veranlassung gewesen sein, daß der Name *jhwh*, den Mose ihnen verkündete, von ihnen anerkannt wurde als der des Gottes, welcher sie bei dem Auszug aus Ägypten errettet hatte, und daß sie sich in der Gemeinsamkeit seines Dienstes verbanden zu einer Volksgemeinschaft. Als der Gott des aus dieser Gemeinschaft erwachsenen Gesamtvolkes Israel ist er angesehen worden bis zu den Ausgängen der Geschichte Israels als eines Volkes[1]. Der Name *baʿal* dagegen hat, worauf schon einmal ver-

[1] Sellin (Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924, S. 85) bestreitet sehr mit Recht, daß Mose ein „Volksgründer" gewesen sei. Völker entstehen durch ein Zusammenwachsen von Elementen verschiedener Herkunft, das kein einzelner zuwege bringen kann. Ich sehe aber, auch unter Voraussetzung der Anschauung Sellins von den verschiedenen Etappen der Einwanderung der Hebräer in das Land Kanaan, nicht

wiesen wurde (S. 26), nie gegolten als Benennung eines Gottes in seiner Eigenschaft als Herr eines Volkes[1].

ein, weshalb in Abrede gestellt wird, daß — so verstehe ich die Polemik — in den Geschehnissen der mosaischen Zeit eine Volksreligion entstanden sei. Auch die war freilich nicht das Werk des Mose, von dem man, wenn man sich getraut, seine Intentionen näher zu bestimmen, sagen mag, daß es sich bei seiner „Stiftung" „lediglich um eine Jahweliga, eine Jahwegemeinde, einen Jahweorden" handelte. Meinerseits würde ich lieber auch von einer solchen „Stiftung" nicht reden. Uns ist im Grunde nichts anderes überliefert, als daß Mose den Gott Jahwe verkündete und in seinem Namen oder speziell zu seinem Dienste die in Ägypten weilenden Hebräer zum Auszug bewog. Was diese veranlaßte, Jahwe als ihren Gott anzuerkennen, waren nicht Worte oder Taten Moses, sondern die Erlebnisse der gemeinsamen Errettung am „Schilfmeer", die sie als bewirkt ansahen durch den Gott, in dessen Namen sie auf das Geheiß des Mose ausgezogen waren, Erlebnisse, die bis in die spätesten Zeiten in der Erinnerung der Dichter und Propheten Israels nachklingen. Darauf und nur darauf hin sahen sie in Jahwe den sie leitenden und beschützenden Gott. Gewiß waren unter denen, die aus Ägypten zogen, auch Ungläubige; aber wir wissen doch nichts von einer unter ihnen abgegrenzten „Liga". Und hätte es eine solche gegeben, so würde sie ihrerseits den Gott, dem sie diente, angesehen haben als den Gott der Gesamtheit; denn nur durch ihre Vermittlung könnte der Gedanke, daß ihr Gott dies sei, später aufgekommen sein. Ich weiß nicht, wie man das bestehende oder doch gedachte und erstrebte Verhältnis Jahwes zu den aus Ägypten gekommenen Hebräern anders bezeichnen soll als das eines Volksgottes. Die aus Ägypten Gekommenen, zweifellos eine Mehrzahl von Stämmen, bildeten doch in ihrem Zusammenhang, der aus dem gemeinsamen Gottesglauben entstand, ein Volk. Auch wenn man für den Auszug an einen einzigen Stamm denken wollte und man also statt von einem Volksgott korrekt zu reden hätte von dem Gott eines Stammes, dürfte dies nur geschehen in einem anderen Sinne als in dem von Stammesgott, d. h. angestammter Gott. Ich wüßte auch dafür keinen anderen Ausdruck als Volksgott, d. h. der von einer größeren politischen Gemeinschaft auf Grund einer geschichtlichen Entwicklung verehrte Gott. Gewiß wurde der Jahwe des Mose erst später genannt „Jahwe der Gott Israels", als sich noch andere hebräische Stämme mit den aus Ägypten ausgezogenen verbunden hatten und für die Gesamtheit der Name „Söhne Israels" angenommen worden war. Wie diese weitere Verbindung von „Hebräern" dazu gelangte, daß auch sie den Jahwe des Auszugs als ihren Gott anerkannte, darauf ist die Antwort nicht einfach. Man muß dafür eine verschiedene suchen, je nach dem Urteil über Zeitpunkt und Örtlichkeit des Zusammentreffens der verschiedenen hebräischen Stämme, aus deren Verbindung das Volk Israel hervorging. Auf Grund irgendwelcher Erlebnisse — sei es bei dem Aufenthalt in Kadesch, sei es bei den Kämpfen, die zur Niederlassung in Kanaan führten — wird der Gott, der die aus Ägypten Kommenden beschirmt und sich ihnen am Schilfmeer und Sinai in gewaltigen Naturerscheinungen kundgetan hatte, auch von den übrigen Stämmen als ihr Gott angenommen worden sein. Mit der Bezeichnung des von Mose verkündeten Gottes als „Volksgott" soll und kann nichts anderes gemeint sein, als daß es sich um einen Gott handelt, der für Mose und die, welche seinen Gott anerkannten, nicht ein Lokalgott war, auch nicht oder doch nicht einfach oder nicht mehr ein von den Vätern ererbter Gott, sondern ein solcher, der zu einer durch Abstammung und Geschichte verbundenen Menschheitsgruppe in einer geschichtlich gewordenen Verbindung stand.

[1] Der Ausdruck Stades (Alttestamentliche Theologie, Bd. I, 1905, S. 55): Jahwe „wird [bei dem israelitischen Volke] zum Baal des Landes" ist inkorrekt. Diese Auffassung

Der Versuch, zu zeigen, weshalb er das seinen Ursprüngen nach nicht konnte, ist späterer Stelle vorzubehalten (II Abt, II Kap., I); hier seien nur — worauf nicht wieder zurückzukommen ist — Zeugnisse dafür angeführt, daß *baʿal* Name eines Volksgottes als eines solchen niemals geworden ist. Der Baal, den wir aus der Geschichte kennen, ist überall, nicht nur bei den Kanaanäern, an eine bestimmt begrenzte Lokalität gebunden (S. 31 ff.). In der Zeit, der unsere Quellen angehören, ist er in der Regel ein Stadtgott und bleibt es auch dann, wenn sein Kult sich mit Kolonisten der Stadt über ihr eigentliches Territorium ausdehnt. Die Kanaanäer, auch noch die Phönizier, haben, da sie immer in einzelne Stadtkönigreiche zerfielen, einen gemeinsamen Volksgott niemals gekannt. Wo der Melkart von Tyrus in die Kolonien übertragen wurde, blieb er der Baal der Stadt Tyrus. Die Karthager lieferten an den Tempel des Herakles, d. i. des Melkart, in der Mutterstadt Tyrus den Zehnten ab. Nicht wesentlich anders scheint bei den Südarabern die Stellung des Baal zum Volks- oder Staatswesen aufgefaßt worden zu sein. Verschiedene Stämme der Himjaren sind in dem Königtum von Saba und dem von Maʿin verbunden gewesen; aber es gibt keinen gemeinsamen Baal als Gott eines dieser Reiche, sondern nur Baale der einzelnen Städte, wohl ursprünglich die Götter, die an den verschiedenen Stammesheiligtümern ihren Sitz hatten. ʾAlhan Nahfan und seine zwei Söhne, die beide als Könige von Saba bezeichnet werden, bringen eine Weihung dar „ihrem Patron, dem Taʾlab Rijam, [Baal von Tu]rʿat (CIS. IV, 308, 2 f.)[1]. Der Gott, dem diese Könige als ihrem Schutzherrn huldigen, ist der Baal der Stadt Turʿat; in seiner Eigenschaft als Baal hat er zu dem Reiche keine Beziehung. Bei den nächsten Verwandten der Hebräer, den Moabitern, kennen wir nicht ein Stadt-, sondern ein Volkskönigtum; ihr Gott Kemosch, als

---

von Jahwe kommt nicht vor, und überhaupt wird ein Baal als Baal eines Landes niemals bezeichnet, auch wohl nicht gedacht. Trotzdem könnte ich zustimmen der Gegenüberstellung des Baal als des „Gottes des Landes Kanaan" und Jahwes als des „Gottes des Volkes Israel" bei WELLHAUSEN (Skizzen und Vorarbeiten I, 1884, S. 18), wenn — wie ich glaube annehmen zu dürfen — mit Baal als „Gott des Landes Kanaan" gemeint ist, was pedantisch so zu umschreiben wäre: die Baale sind Götter vieler Kultstätten, die in ihrer Zusammenfassung das Land Kanaan ausmachen.

[1] Die von der näheren Bezeichnung des Gottes erhaltenen Buchstaben רעת sind absolut sicher zu ergänzen als das in anderen Inschriften feststehende Epitheton dieses Gottes.

dessen Volk sie gelten (Nu 21 29), trägt weder in der Mescha-Inschrift noch in den alttestamentlichen Nachrichten die Bezeichnung als Baal. Wenn die Moabiter diese als Gottesepitheton oder Gottesnamen gekannt haben, wie es mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist (S. 25), so wird dabei zu denken sein an Lokalnumina, die neben oder unter dem Kemosch standen. Wir werden uns etwa vorstellen dürfen, daß, wie der Baal von Turʿat in jener Inschrift zum Patron der Dynastie des Reiches, so Kemosch aus dem Baal eines engeren Bezirks zum Schutzgott des Volkes geworden war. Aber wie Ta'lab Rijam nicht als Baal der Dynastie oder des Reiches bezeichnet wird, hätte auch Kemosch als Gott des Volkes seinen Charakter als Baal und damit auch diesen Namen verloren.

In dem Baal-Schamim der Phönizier und dem Baal-Schamin der Aramäer (S. 36 ff.) scheint allerdings die Beziehung des Gottes zu einer einzelnen Lokalität oder engeren Kultgemeinschaft zurückgetreten zu sein hinter der Vorstellung seines Verhältnisses zum Himmel; aber obgleich der *baʾal-sameme* aus verhältnismäßig alter Zeit bezeugt ist, haben wir es in ihm doch mit einer sekundären Form des Baal zu tun, und auch sein Verhältnis zum Himmel ist noch immer das zum Wohnort. Als einen Volksgott kennen wir auch den Himmelsbaal nicht. Baalschamin hat den Zakir von Hamat und Laasch zum König gemacht und ihm gegen seine Feinde geholfen[1]; aber von einer speziellen Beziehung des Gottes zu dem aus den Städten Hamat und Laasch bestehenden Reiche des Königs wird nicht geredet.

Anders liegt es mit dem Gottesnamen *bēl* bei den Babyloniern und Assyrern, weil die Benennung *bēl* dadurch von *baʿal* verschieden ist, daß sie als Epitheton gebraucht wird. Wir haben schon gesehen (S. 33 f.), und es wird noch weiter davon zu sprechen sein (II Abt., II Kap., IV), daß für die Götter der Babylonier und Assyrer das Epitheton *bēl* in sehr vielfachen Verbindungen vorkommt. Daß das Wort als eigentlicher Gottesname auch hier einstmals das Verhältnis zu einer Stadt und der in ihr vorhandenen Kultgemeinschaft bezeichnete, läßt sich aber doch vermuten. Jedenfalls ist Marduk unter dem Namen *bēl* eigentlich der Stadtgott von Babel. Obgleich

[1] S. die Inschrift des Zakir bei POGNON, Inscriptions sémitiques, Paris 1907, S. 158 ff.

in dem ganzen Reiche verehrt, erscheint er niemals als dessen Schirmherr. Der Volksgott Asur, der Repräsentant des Volkes ist, welches seinen Namen trägt, wird nie als der *bēl* von Assyrien bezeichnet. Salmanassar II nennt ihn *bēlu rabū bēli-ja* „der große Herr, mein Herr" (KB. I, S. 134, Z. 63); das sind hier lediglich Würdenamen, die die Beziehung des Königs zu seinem Gott ausdrücken, ohne Rücksicht auf ein Verhältnis des Gottes zum Volke.

Mit diesen Verweisungen auf den Gebrauch von *baʿal* und *bēl* soll gesagt werden, daß Jahwe, wo er identifiziert wurde mit dem kanaanäischen Baal, der immer einer bestimmten Lokalität angehörte, dadurch seiner Bedeutung als Volksgott Israels verlustig ging.

Danach werden jene oben (S. 90 ff.) genannten, bis in die davidische Zeit reichenden israelitischen Personennamen mit *baʿal* zu deuten sein, deren Schöpfer und Träger an eine Identifizierung Jahwes mit dem kanaanäischen Baal nicht gedacht zu haben scheinen. Es ist nach dem soeben Ausgeführten kaum anzunehmen, daß von dem Begründer der israelitischen Volksreligion *baʿal* gebraucht wurde als eine Benennung des Volksgottes Jahwe, auch nicht, daß es in der Zeit nach ihm eine gewissermaßen offizielle Bezeichnung dieses Gottes war. Die Urheber jener Personennamen wollten, wenn sie das *baʿal* von dem Gott der mosaischen Religion verstanden, ihn damit nicht bezeichnen als den Herrn des Volkes. Entweder haben sie den Namen *baʿal* von den Kanaanäern übernommen, wahrscheinlich ohne die mit dem Gott dieses Namens verbundenen Kultformen, oder sie haben, wie ich eher glaube vermuten zu sollen, eine den Hebräern aus vormosaischen Zeiten gewohnte, eigentlich einem Lokalgott geltende Benennung in die Personennamen aufgenommen, die nach alten Vorbildern geformt waren, und haben sie vielleicht nur in diesen beibehalten, mit der umgebogenen Beziehung auf Jahwe. Aber der Name *baʿal* konnte sich mit Rücksicht auf seinen Gebrauch für den kanaanäischen Gott auch in Personennamen auf die Dauer nicht behaupten, schon deshalb nicht, weil es im Charakter Jahwes ein wesentlicher Zug ist, daß er dem ganzen Volk und dieses ihm angehört. Wenn wirklich der Besieger der Midianiter den Namen *jĕrubbaʿal* trug und noch in den Familien Sauls und Davids Personennamen mit einem *baʿal* und mit seiner Deutung auf Jahwe üblich waren, so wird gewiß auch der Dichter oder die Dichterin des Deboraliedes diesen Gottesnamen in bestimmter Anwendung

unanstößig gefunden haben. Aber in dem Liede ist es nur Jahwe, der, verbunden vielleicht mit Gestirnmächten, für die Stämme unter Baraks Führung streitet. Es handelt sich in diesem Kampf um eine Mehrheit von Stämmen, die zusammen als eine Volksgemeinschaft, als die Vertreter der Gesamtheit des israelitischen Volkes erscheinen.

Zwischen dem Jahwe der mosaischen Religion und dem Baal, den die Israeliten von den Kanaanäern übernahmen, liegt eine Kluft nach allen Seiten: in der Auffassung als ethischer Gott dort und als Naturgott hier und ebenso in der Vorstellung von dem Umfang und der Art der Gemeinschaft unter den Menschen, der der Gott angehört.

Die Hartnäckigkeit des israelitischen Volkes in Aufrechterhaltung des kanaanäischen Baaldienstes ist aber, und zwar auch mit Bezug auf den Gebrauch des Namens *baʿal*, noch unter einem anderen Gesichtspunkt zu beurteilen, der bis dahin nicht zur Geltung gekommen ist. Der Kampf um die Verdrängung des Baalkultus hat viel länger gedauert, als wir aus der alttestamentlichen Literatur direkt entnehmen können, die in ihrem ganzen uns vorliegenden Umfang teils unmittelbar prophetischen Ursprungs, teils doch gefärbt ist durch prophetisch beeinflußte Schriftstellerschulen. Nur zwischen den Zeilen oder wie ein durchschimmernder Originaltext unter dem uns überlieferten reskribierten tritt hervor, daß neben der Prophetenreligion bis auf das Exil und noch darüber hinaus in den weitesten Kreisen eine davon abweichende Volksreligion bestanden hat. Es war die Religion der Baale, mag man nun unter diesem Namen einen selbständigen von Jahwe verschiedenen Gott oder den mosaischen Jahwe in einer Mischung mit kanaanäischer Gottesauffassung verstanden haben. Aus der Zähigkeit, mit der in der großen Masse des Volkes an diesen entlehnten Kulten festgehalten wurde, muß entnommen werden, daß in ihnen doch auch der althebräischen Religion verwandte Elemente enthalten waren, von denen das Volk nicht lassen mochte.

Gewiß war die Religion der vormosaischen Hebräer von der der Kanaanäer sehr verschieden, jene der einfache Gottesglaube von Stämmen, die dem Nomadenleben noch nahestanden, als sie aus den einförmigen Steppen des Südens in Kanaan einbrachen, diese die Religion von Städtern in einem dem Verkehr offenstehenden

Küstenland, dessen Kultur unter dem Einfluß der uralten benachbarten Reiche Ägyptens und Babyloniens eine, wenn nicht theologisch, so doch mythologisch ausgebildete Form erreicht hatte. Aber auf der anderen Seite war die Religion der vormosaischen Hebräer zweifellos in ihrem Gesamtcharakter der kanaanäischen näher verwandt als dem erst an der Grenze der historischen Periode aufgekommenen Jahwedienst. Die Religion der ältesten Hebräer und die der Kanaanäer waren, diese als ein letzter Zweig mannigfacher Verästelungen, erwachsen aus dem Stamm einer gemeinsemitischen Religionsform. Die Jahwereligion dagegen ist nicht zu verstehen als unmittelbar aus denselben Wurzeln entsprossen. Sie war dem hebräischen Volk unter dem Einfluß von Erlebnissen, die in das Volksleben tief eingriffen, übermittelt durch die neuschaffenden Gedanken einer machtvollen religiösen Persönlichkeit. Die Jahwereligion ist ebenso, wenn auch in verschiedenem Grade, zu denken als ein Gegensatz zu der althebräischen wie zu der kanaanäischen Religion. Die Auffassung der Gottheit als nicht nur in Naturkräften wirkend, sondern mit ihnen untrennbar verbunden wird den ältesten Hebräern mit den Kanaanäern gemeinsam gewesen sein, während in der Vorstellung von Jahwe von Anfang an ein Ansatz dazu vorgelegen haben muß, das Ethische in ihm zwar noch nicht von der Natur zu lösen, aber doch in dem Wert einer selbständigen Seite seines Wesens über einen naturalistischen Untergrund zu stellen. Dagegen werden wir uns den Charakter der Religion bei den ältesten Hebräern in dem Gebundensein der von ihnen verehrten Götter oder gefürchteten Geister an Naturkräfte nicht wesentlich anders vorzustellen haben als den des kanaanäischen Glaubens.

Das fortgesetzte Beharren der Masse des israelitischen Volkes in den kanaanäischen Kultformen läßt sich nicht begreifen als eine eigenwillige Zuneigung für eine lediglich von außen her überkommene Religion, der man den Jahwedienst als den älteren preisgegeben hätte, sondern diese Ausdauer des Widerstandes gegen den unverfälschten Jahweglauben weist darauf hin, daß den Anschauungen der Masse des Volkes der Baaldienst mehr entsprach als die erst an einem bestimmten Punkte seiner Geschichte aufgetretene Jahwereligion. Der großen Menge des Volkes erschien der Baaldienst als dem Alten und Gewohnten entsprechend, indem über dem ihm mit der vormosaischen Hebräerreligion Gemeinsamen die neuen Momente

unbeachtet blieben, die man von den Kanaanäern her aufgenommen hatte.

Die bereitwillige Übernahme des kanaanäischen Baaldienstes und seine Beibehaltung, die sich durch Jahrhunderte hindurchzog, würde aber dann noch verständlicher sein, wenn wir annehmen dürfen, daß der Gottesname *baʿal* den Hebräern aus alten Zeiten her ein vertrauter war. Daß es wirklich der Fall war, fanden wir durch die allgemeine Verbreitung der Gottesnamen *baʿal* und *bēl* bei den Semiten nahegelegt. Es war ursprünglich nicht eigentlich der Name *baʿal*, an dem die getreuen Vertreter der Jahwereligion Anstoß nahmen. Noch Elia eifert nur gegen den aus Tyrus eingeführten Baal, nicht gegen die Verehrung Jahwes unter diesem Namen. Der Kampf gegen diese Form des Jahwedienstes setzt, soviel wir sehen können, erst ein bei Hosea, und erst daraufhin ist dann später *baʿal* zum allgemeinen Götzennamen geworden.

4 Jahwe als *melek*

Nicht wesentlich anders als mit dem Namen *baʿal* liegt es mit dem im israelitischen Volksmunde gebrauchten Gottesnamen *melek* (𝔐 *molek*). Es wird damit, wie schon oben eingehend ausgeführt wurde (S. 101 f.), dem Anschein nach überall da, wo es sich um eine bestimmte Kultusform handelt, ein fremder Gott bezeichnet, mit dem das Volk seinen Gott Jahwe identifizierte. Ob man in den alten alttestamentlichen Personennamen mit *melek* an Jahwe dachte, und ob die Identifizierung Jahwes mit dem fremden Gott einen Anhalt darin besaß, daß auch die ältesten Hebräer diesen Gottesnamen gebraucht hatten, fanden wir, wenn auch möglich, doch zweifelhaft (S. 97 ff.).

Die Annahme, von der oben (S. 97. 100 f.) ausgegangen wurde, daß deutlich erst von Jesaja an die Auffassung Jahwes als König nachweisbar sei, bedarf noch der Prüfung solcher Aussagen, die als frühere Bezeugung beurteilt werden könnten. Auf eine volkstümliche Gewohnheit, Jahwe als König zu bezeichnen, könnte hingewiesen werden in dem Ausdruck „Königsjubel“ *(tĕrūʿat melek)* eines wohl dem elohistischen Buch angehörenden Bileamspruches Nu 23 21. In den Israel verherrlichenden Worten: „Jahwe, sein Gott, ist mit ihm, und Königsjubel ist in ihm“ bezieht sich „Königsjubel“ nach dem parallelen Versgliede zweifellos auf Jahwe, nicht auf einen

menschlichen König des Volkes. Aber mit diesem Ausdruck wird doch nicht Jahwe bezeichnet als *melek*[1], sondern der Jubel, in den das Volk ausbricht ob der ihm in seinen Kämpfen von Jahwe geleisteten Hilfe, wird verglichen dem Jubel, der für einen König erschallt, nämlich für einen König, der, so wie es einem König ziemt, sein Volk zum Siege geführt hat. Immerhin aber kann man den Ausdruck „Königsjubel" dadurch veranlaßt denken, daß es gebräuchlich war, Jahwe als König zu denken und zu benennen.

Ob die Bezeichnung Israels als *mamleket kohănīm* „Königreich von Priestern" Ex 19 6 vorjesajanisch ist, läßt sich bezweifeln; wahrscheinlich ist der Vers ebenso wie gewiß der kaum davon zu trennende Vers 5 deuteronomistisch. Natürlich muß das Königreich einen König haben, der nur Jahwe sein kann; aber es läßt sich fragen, ob der Verfasser aus dem Ausdruck diese Konsequenz gezogen hat. In der Aussage „ihr sollt mir ein Reich von Priestern sein" bezieht sich das „mir" nicht auf „Reich", sondern auf „Priester". So kann aus der Stelle nicht bestimmt entnommen werden, daß sie die Benennung Jahwes als *melek* zur Voraussetzung hat.

Eine alter Zeit angehörende Benennung Jahwes mit *melek* kann ich nicht erkennen in Psalmen, die, wie besonders Ps 93 bis Ps 100, Jahwe als den König seines Volkes und zum Teil auch der Heiden feiern. MOWINCKEL hat daraus konstruiert einen im alten Israel üblichen Brauch des Laubhüttenfestes, in welchem mit den Worten „Jahwe ist König geworden" nach einer, wie von ihm angenommen wird, „gemeinorientalischen" Kultussitte[2] Jahwes Thronbesteigungsfest gefeiert worden wäre. Es scheint mir undenkbar, daß die Erinnerung an eine solche Festsitte, der nach der Zahl der darauf bezogenen Psalmen eine große Bedeutung und lange Dauer zuzusprechen wäre, in allen Schichten der Festgesetze spurlos verwischt wäre[3]. Vor allem aber ist — wovon später (S. 231 ff.) zu reden sein wird — die Art, wie Jahwe in den betreffenden Psalmen als König genannt und sein Königtum gefeiert wird, deutlich eine Steigerung der älteren Weise, ihm einfach den Titel *melek* beizulegen, wie sie uns bei den Propheten seit Jesaja begegnet.

Aber, abgesehen von diesen Psalmen, ist durchaus nicht die

[1] So MOWINCKEL, Psalmenstudien II [s. oben S. 97, 1], S. 43.

[2] a. a. O., S. 324; vgl. ebenda S. 18, 1.

[3] Darüber hilft die Ausführung bei MOWINCKEL a. a. O., S. 35 f. nicht hinweg.

Möglichkeit zu bestreiten, daß schon vor der Zeit der uns bekannten Propheten Jahwe, unabhängig von seiner Vermischung mit einem fremden Gott, nach einem altsemitischen Gebrauch von *malik, malk* als Gottesbenennung mit *melek* bezeichnet worden ist, aber ohne daß darin ursprünglich die Bedeutung „König" gelegen hätte[1].

Die Möglichkeit liegt um so näher, als es sich mit dem Gebrauch des Gottesnamens *melek* anders verhält als mit dem von *baʿal*. Jener ist, wo er uns in lautlich differenzierten Formen in den Religionen nahezu aller semitischen Völker begegnet, nicht oder doch in der Regel nicht so, wie es bei *baʿal* fast immer stattfindet, mit dem Namen einer bestimmten Lokalität verbunden, wodurch ein Zusammenhang des Gottes mit dieser Örtlichkeit oder ihrer Kultgemeinschaft zum Ausdruck gebracht wird[2]. Während demnach *baʿal* in der Regel die Beziehung des Gottes zu einem bestimmten Bereich bezeichnet, spricht *melek* etwas aus direkt von dem Gott selbst, von seiner Würde. Deshalb kann in Personennamen *mlk* in Prädikatsstellung gebraucht werden, so doch wohl in dem alttestamentlichen Namen *ĕlī-melek*, der wahrscheinlich bedeutet „mein Gott ist König", und jedenfalls in dem phönizischen אסרמלך „Osiris ist König" und בעלמלך „Baal ist König". In derselben Weise wird *baʿal*, das nur aussagt, was der Gott in seiner Beziehung zu etwas anderem ist, niemals oder doch fast niemals angewandt (S. 28). Ebenso kann in der nicht-religiösen Sprache wohl *melek*, nicht aber *baʿal*, absolut gebraucht werden. Man kann neben „einen *melek* einsetzen" (I Rg 8 22) nicht sagen: „einen zum *baʿal* machen". Des-

[1] Die der Darstellung Mowinckels zugrunde liegende Annahme (so a. a. O. [97, 1], S. 39), daß die Vorstellung Jahwes als König zur Voraussetzung habe eine mythische Erzählung von seinem Königwerden, die eben in dem von ihm postulierten Feste zum Ausdruck komme, ist der Beobachtung gegenüber hinfällig, daß — worauf Mowinckel nicht eingeht — *malik, malk* eine, wenn nicht ursemitische, so doch altsemitische Gottesbenennung ist, die ursprünglich mit Königtum nichts zu tun hatte, sondern sich wahrscheinlich auf die Führerstellung eines Stammesgottes bezog (S. 44 ff.) Einer mythischen Erklärung dieses Verhältnisses des Gottes zu seinem Stamm bedurfte es nicht.

[2] Besonders charakteristisch wäre das המלך der thamudenischen Inschriften, wenn man es wirklich als Ausruf: „o Malik" verstehen darf, s. oben S. 49. Der Stadtgott von Tyrus heißt allerdings *malḳart*, d. i. *malk-ḳart* „König der Stadt"; aber hier haben wir es, wie in der Benennung „Melkart, Baal von Tyrus" das Epitheton zeigt, mit einem Eigennamen zu tun, in welchem die appellative Bedeutung seiner Bestandteile kaum noch empfunden wurde. Der in Tyrus verehrte Malk wird, um ihn von anderswo verehrten Göttern gleicher Benennung zu unterscheiden, charakterisiert als „Malk der Stadt", d. h. als der von Tyrus, ebenso wie man sagt Maria Einsiedeln.

halb konnte *melek* im Unterschied von *baʿal* sehr wohl angewandt werden auf Jahwe als den Herrn oder Gott schlechthin, den Gott aller, d. h. für ältere Auffassung den Volksgott.

Seit in Israel ein Königtum bestand, lag es nahe, *melek*, das ursprünglich wohl dem Führer eines Stammes gegolten hatte, nach Analogie seiner Anwendung auf den menschlichen König zu gebrauchen für Jahwe in seinem Verhältnis zu dem Volk Israel. In eben dieser Auffassung findet es sich bei Jesaja und dann häufig bei den Späteren. Daß der Gebrauch des Namens in diesem Sinn aus dem Volksmunde entnommen war, glaubten wir nicht ersehen zu können; eher ist vielleicht zu denken, wie schon oben (S. 100 f.) angedeutet wurde, an einen beabsichtigten Gegensatz zu der volkstümlichen Anwendung der Benennung *melek* auf einen fremden Gott.

5 Der Charakter Jahwes als des Herrn

Alle unsere hier besprochenen Nachrichten bezeugen deutlich, daß in der israelitischen Volksreligion die beiden Gottesnamen *baʿal* und *melek*, die von einer Herrenstellung reden, in weiterem Umfang gebraucht wurden, und lassen ebenso, am deutlichsten der Gebrauch von *baʿal*, erkennen, daß das Volk die Namen auf den Jahwe seiner kanaanäisch-hebräischen Mischreligion bezog. Inwieweit es damit nur fremdländische Gottesbenennungen nachahmte oder althebräischen Sprachgebrauch wieder aufleben ließ, ist mit Bestimmtheit nicht nachzuweisen. Deutlich ist aber durch die Anrede an Jahwe mit *ădonī*, die gebraucht wird unabhängig von irgendwelcher Vermischung Jahwes mit einem fremden Gott, daß die Auffassung Jahwes als des Herrn auch im unverfälschten Dienste des Gottes der mosaischen Religion feststehend war. Daß darin die Fortsetzung einer schon vormosaischen Gottesvorstellung zu erkennen ist, ergibt sich aus der Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes Jahwes, die allgemein semitischer Auffassung von dem Verhältnis zur Gottheit entspricht.

Wo wir in den besprochenen Anschauungen des israelitischen Volkes der Vorstellung des Gottes als des Herrn und des Verehrers als des Knechtes begegnen, haftet daran nirgends — in der gesamten alttestamentlichen Literatur liegt es nicht anders — die Vorstellung des Gottes als des strengen und furchtbaren. Im Alten Testament ist diese Auffassung von der Gottheit freilich sehr stark hervortretend, am intensivsten zum Ausdruck gebracht mit dem gewiß alten Gottes-

epitheton *nōrā'* „furchtbar“. Aber diese Stimmung der Gottheit gegenüber hat mit ihrer Benennung als des „Herrn“ nichts zu tun. Sie ist zum Teil ein Rest alten Grauens vor den in der Natur wirkenden dämonischen Mächten (vgl. Ge 28 17). In der Regel aber hängt sie bei den alttestamentlichen Autoren ab von den Schilderungen der Gottesoffenbarung am Sinai, in denen der Schrecken des Volkes hervorgehoben wird vor dem Gott, der ihm dort in verderbendrohenden Erscheinungen entgegentrat. Die Vorstellung von einer vernichtenden Seite der Gottheit, die bei den ältesten Hebräern wie im gesamten Semitismus allgemein verbreitet war, findet sich nirgends zusammengestellt mit der Benennung des Gottes als des Herrn. Für diese läßt sich überall nur ersehen die Bedeutung des Großen und Hohen, dem der Verehrer als der ihm Untergebene angehört.

II. Jahwe und der Begriff des Herrn bei den Propheten

1 Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“

In der prophetischen Predigt tritt, wenn wir von dem eigennamartigen *ădonāj* des masoretischen Textes als einer später eingetragenen Benennung absehen dürfen, die Vorstellung Jahwes als des Herrn zurück [1].

Die Propheten gebrauchen keinen Namen mit der Bedeutung „Herr“ als sich deckend mit dem Namen *jhwh*. Die Bezeichnung Jahwes mit *ādōn* wenden alle alttestamentlichen Autoren, besonders die Propheten, selten an. Vor Jesus Sirach wird es niemals absolut gebraucht (II Teil, S. 57). Das allerdings einer näheren Bestimmung entbehrende *hā-ādōn* „der Herr“ Ma 3 1 (I Teil, S. 501) [2] ist keine Ausnahme, da es nicht eigentlich Gottesbenennung, sondern allgemeiner Ausdruck für den Begriff „Herr“ ist. Es ist hier in einem Bilde

[1] Die Zahl der Stellen mit dem Appellativum *ādōn* oder *ădonīm* und dem als Vokativ appellativisch zu deutenden *ădonāj* (*ădonī*) „mein Herr“ ist im ganzen Alten Testament klein gegenüber der weit größeren Zahl von Stellen, wo *ădonāj* und *ădonāj jhwh* in Nominativ und Casus obliqui stehen (s. Tabelle zu II Teil, III Kap., III). Erst durch diese Stellen, in denen wir fast überall *ădonāj* als späten Ersatz für ursprüngliches *jhwh* angesehen haben, wird die Benennung Gottes als *ādōn* zu einer im Alten Testament bedeutsam hervortretenden.

[2] Eine Textänderung (Nowack in Kittels BH.) scheint mir durch nichts geboten zu sein.

die Rede von dem Verhältnis Jahwes zu seinem Beauftragten als des Herrn zu seinem Boten; *ādōn* wird hier also gebraucht als Bezeichnung des Herrn im bürgerlichen Leben. Jesaja hat 5mal den Ausdruck *hā-ādōn jhwh ṣĕbā'ōt* (I Teil, S. 500). Damit wird Jahwe nicht charakterisiert als der Herr schlechthin; *jhwh ṣĕbā'ōt* ist nicht Apposition zu *hā-ādōn*, „der Herr, nämlich Jahwe Zebaot", sondern *hā-ādōn* Titel, also mit *jhwh ṣĕbā'ōt* einen Begriff bildend, wie ebenso in dem pentateuchischen *hā-ādon jhwh* (II Teil, VIII Kap., I, 2, b) das *hā-ādon* deutlich Titel ist. Dafür spricht der analoge Ausdruck *ha-melek dāwid* „der König David", nicht „der König, nämlich David".

Abgesehen von den ihrer Herkunft nach zweifelhaften Stellen Jos 3 11. 13 (I Teil, S. 500) und dem textkritisch unsicheren *ădonâw* Ho 12 15 (I Teil, S. 502, 1), wo „sein (Ephraims) Herr" ebensowenig als das *ādōn* von Jos 3 11. 13 eigentlicher Gottesname ist, findet sich *ādōn* anders als in der Anrede vor Jesaja von Gott nicht gebraucht und nach ihm wohl zuerst in den Paränesen des Deuteronomiums 10 17. Jesaja, und unter den Propheten allein er, wendet einmal 6 11 alleinstehendes vokativisches אדני (*ădonī*?) als Anrede an Jahwe an, wo das אדני zweifellos ursprünglich ist, da es respektwidrig wäre, wenn der Prophet Jahwe mit seinem Namen anredete. Im Buche Jesaja steht der Vokativ *ădonāj* noch in der exilischen Prophetie 21 8 und in dem Liede Hiskias 38 14. Etwas häufiger findet sich in den Propheten als Vokativ die Zusammenstellung *ădonāj* (*ădonī*) *jhwh*, in Amos, Jeremia und Ezechiel (s. I Teil, S. 522 ff.).

In allen diesen Fällen bezeichnet *ādōn* nicht den Gebieter, sondern ist ein ehrendes Epitheton, das, am deutlichsten in der Anrede mit *ădonāj* (*ădonī*) „mein Herr", wie wir im Pentateuch zu sehen glaubten (II Teil, VIII Kap., I, 2, b), den Herrn bezeichnet als den Übergeordneten, der als solcher in einem Zugehörigkeitsverhältnis steht zu den ihm Untergebenen. Mit dem „mein" reden sie ihn an als mit ihnen in einer Gemeinschaft stehend.

Anders wohl liegt es in den wenigen Fällen, wo *ādōn* verbunden ist mit einem Genitiv oder (was bei der Gottesbenennung *ādōn* im ganzen Alten Testament nur 2mal vorkommt) mit dem Pronominalsuffix der 2. oder 3. Person. Hier, wo der Redende nicht von seinem Herrn spricht oder von dem Herrn schlechthin, der zugleich ebenfalls als sein Herr gemeint wäre, scheint das Moment der Zugehörigkeit nicht in Betracht zu kommen, so in dem an 3 späten

Stellen (Mi 4 13; Sa 4 14; 6 5) gebrauchten Ausdruck *ădōn kol-hā-āreṣ*, doch wohl „Gebieter der ganzen Erde“, dem wir auch in Buch Josua begegnet sind (S. 179). Ebenso ist wahrscheinlich zu beurteilen das nicht ganz sichere *ădonâw*, „sein (nämlich Ephraims) Herr“, Ho 12 15 (I Teil, S. 502, 1), da es in drohender Rede steht, die keine Veranlassung gibt, an ein Gemeinschaftsverhältnis zu denken. Dies könnte dagegen am Platze sein für das ebenfalls unsichere *ădonajik* Jes 51 22 in einer tröstlichen Anrede an Jerusalem (I Teil, S. 502, 1). Immerhin wäre es möglich, auch in *ădōn kol-hā-āreṣ* und in jenem *ădonâw* dem *ādōn* die spezielle Bedeutung „Gebieter“ abzusprechen und dabei nur zu denken an den Übergeordneten, welchem die Erdbevölkerung oder Ephraim die ihm schuldige Ehrerbietung darzubringen hätte.

Jedenfalls ist in den Propheten an keiner Stelle *ādōn* eigentliche Gottesbenennung. Das ist neben den allgemeinen Gottesnamen *ĕlohīm* und *ēl* und charakterisierenden Umschreibungen der Göttlichkeit einzig der Eigenname *jhwh*. In der Einleitung zum Deuteronomium, die wir als durch das Prophetentum beeinflußt hier erwähnen dürfen, wird 10 17 *ădonê hā-ădonīm* „der Herr in eminentem Sinne“ (vgl. I Teil, S. 489) prädikativ gebraucht, also nicht als Gottesname.

Nicht wesentlich anders liegt es bei den Propheten mit dem auf Jahwe angewandten *melek*, das unter ihnen zuerst Jesaja gebraucht (S. 100). Es erhebt sich nirgends über die Bedeutung eines Epithetons, das Jahwe als dem König seines Volkes gilt (beachte dafür Jes 8 21 *malkō* „sein König“). Erst Deuterojesaja hat mit eben dieser Beziehung auf Israel *melek* in weiterer Ausdehnung (41 21; 43 15; 44 6). Daß Jahwe Israels König ist, kommt nach Jes 52 7 erneut zur Geltung durch die Zurückführung Israels; dadurch wird Zions Gott zum König (*mālak*), d. h. er tritt sein Königsregiment wieder an. In demselben Sinne heißt es in der exilischen Weissagung von der Sammlung der Zerstreuten Mi 4 6–8, daß Jahwe König wird (*mālak* v. 7) auf dem Zion. In nachexilische Zeit wird gehören die Benennung Jahwes mit *malkēnū* in dem Hymnus Jes 33 22 (vgl. S. 100, 2), auf die der Dichter die Zuversicht gründet, daß „er uns helfen wird“. Erst ein spätes Stück in Buch Jeremia 10 7 nennt in unsicherem Texte Jahwe den „König der Heiden“, und ein ebenfalls sehr junger Abschnitt der Schrift Sacharja 14 16 f. legt ihm mit Bezug auf die in Jerusalem anbetenden Heiden den Namen „König Jahwe Zebaot“ bei. Ein sehr später Zusatz zu der Schrift Obadja (v. 21) redet ohne

einschränkende Näherbestimmung davon, daß Jahwes die Königsherrschaft (*hā-mĕlūkāh*) sein wird. Daneben fanden wir einmal bei Deuterojesaja 51 22 *ădonajik* von Jahwe als dem Herrn Jerusalems. Dieser Prophet scheut sich 54 5 nicht, da für seine Zeit der Baaldienst nicht mehr gefährlich war, Jahwe als den Ehemann Zions mit dem an *baʿal* anklingenden בְּעָלַיִךְ „dein Gebieter", d. i. Eheherr, oder nach vielleicht besserer Punktation in demselben Sinne geradezu mit בְּעָלַיִךְ zu bezeichnen.

Trotz der auch in den Ausgängen der prophetischen Literatur noch immer kleinen Zahl der Belege ist es deutlich, daß hier die Benennungen Jahwes als des Herrn geläufiger werden. Mit Ausnahme der drei ganz jungen Stellen, die ausdrücklich von Jahwe als dem König für die Heiden oder ganz allgemein von seinem Königtum reden, wird überall in den Prophetenschriften Jahwe als Herr oder König nur bezeichnet mit Bezug auf sein Verhältnis zu Israel. Er wird dabei gedacht als der seinem Volk angehörende Herr oder König. Wo er dagegen König genannt wird in seinem Verhältnis zu den Heiden, ist zweifellos zu denken an den, dessen Macht sich auch über die Heiden erstreckt, an ihren Gebieter.

2 Der Verehrer Jahwes als der Knecht

Mit dem beschränkten Gebrauch der Benennung „Herr" für Jahwe steht in Zusammenhang, daß die entsprechende alte Bezeichnung des Verehrers der Gottheit als „Knecht" (S. 176 ff.) bei den Propheten vor der Zeit des Exils keine Rolle spielt. Beides ist offenbar den älteren nicht erschöpfend genug erschienen, um das Verhältnis zwischen Jahwe und den ihm Angehörenden zum Ausdruck zu bringen. Erst gleichzeitig ungefähr mit der Ausbreitung der Benennung Jahwes als des Königs seit Deuterojesaja tritt in der prophetischen Literatur die Bezeichnung „Knecht Jahwes" in den Vordergrund.

Niemals kommt in den Prophetenschriften die zweifellos alte Selbstbezeichnung des Redenden in seinem Verhältnis zu Jahwe mit „dein Knecht" oder „sein Knecht" vor. Das läßt sich freilich daraus erklären, daß sich persönliche Anrede an Gott in diesen Schriften überhaupt nur selten findet. Bei Jesaja wird aber auch die Benennung *ʿabdī* „mein Knecht" in Jahwes Munde nur einmal 20 3 gebraucht als anerkennende Bezeichnung für Jesaja, wie wir

ʿabdō „sein Knecht" in vordeuteronomischer Literatur zu finden glaubten als Benennung verschiedener Propheten in ihrem Verhältnis zu Jahwe (S. 177). Als seinen getreuen Beauftragten nennt Jahwe an der angeführten Stelle den Propheten „mein Knecht Jesaja". Ähnlich wendet nur noch eine nicht unbedingt sicher jesajanische Stelle 22 20 die Bezeichnung als Knecht, ebenfalls als *ʿabdī* in Rede Jahwes, an auf den Hofbeamten Eljakim als zuverlässigen und mit dieser Bezeichnung gelobten Jahweverehrer. Keinenfalls jesajanisch ist Jes 37 35 mit der in Jesajas Predigt nicht einzufügenden Verheißung Jahwes, er wolle Jerusalem beschirmen „um meinetwillen und um meines Knechtes David willen". In Am 3 7 wäre an der Bezeichnung der Propheten als „seine (d. h. Jahwes) Knechte" kein Anstoß zu nehmen; aber der Vers, der den Zusammenhang unterbricht und sich auch mit Umstellung nicht unterbringen läßt, ist deutlich eine Glosse.

Häufiger bezeichnet erst Jeremia (7 25; 25 4; 26 5; 29 19; 35 15; 44 4) die Propheten in ihrem Verhältnis zu Jahwe mit „seine Knechte" oder häufiger in Jahwes Munde mit „meine Knechte". In derselben Anwendung bei Ezechiel (38 17) „meine Knechte".

Als allgemeine Bezeichnung für das Verhältnis des Volkes Israel oder des einzelnen Volksgliedes zu Jahwe wird *ʿebed* bei den vorexilischen Propheten nie gebraucht. Die Deuteronomisten bezeichnen auch in dieser Beziehung eine Wende. Zunächst häuft sich bei ihnen der Gebrauch von *ʿebed* in der alten Anwendung auf Personen, die in einem besonderen Dienstverhältnis zu Jahwe stehend gedacht werden. In ihrer Redeweise wird *ʿebed jhwh* zum ständigen Ehrennamen Moses (*ʿebed jhwh*, *ʿabdī* und *ʿabdō* Jos 1 1. 2. 7. 13. 15 und noch häufig in Josua[1]; Rg III 8 53. 56; IV 18 12; 21 8). Auch das einmalige *ʿebed jhwh* für Josua Jos 24 29 (= Ju 2 8) ist doch wohl deuteronomistischer Zusatz. Ferner wenden die Deuteronomisten das freilich wohl nicht erst von ihnen aufgebrachte Prädikat Davids *ʿabdī*, *ʿabdō* (vgl. S. 177) in weiterem Umfang an (z. B. III Rg 14 8). Ebenso gebrauchen sie häufiger die anscheinend ebenfalls schon ältere generelle Bezeichnung der Propheten mit „meine, seine Knechte"

[1] Für Dt 34 5 läßt sich zweifeln, ob der Titel *ʿebed-jhwh* erst deuteronomistisch ist; aber deuteronomistische Hand ist in dem ganzen Abschnitt 34 1—6 bemerkbar. Jos 18 7 ist vielleicht ganz spät.

(IV Rg 17 13. 23; 21 10; 24 2). Vielleicht zuerst[1] Dt 9 27 kommt für Abraham, Isaak und Jakob die Bezeichnung „deine Knechte" vor.

Viel bedeutsamer ist, daß wohl als erster ein Deuteronomist III Rg 8 23. 32. (v. 36 l. mit LXX B *ʿabdĕkā*) den Plural „deine Knechte" als Bezeichnung für das Gesamtvolk gebraucht[2]. Hier ist „Knechte", anders als *ʿabdê jhwh* in den älteren Stellen IV Rg 9 7; 10 23 (S. 177 f.), nicht lobende Beurteilung der Stellung zu Jahwe, sondern Konstatierung des zu Recht bestehenden Verhältnisses, und zwar wird mit dem Plural jedem einzelnen Angehörigen des Volkes, abgesehen von seinem persönlichen Verhalten, Jahwe gegenüber die Aufgabe eines *ʿebed* zugesprochen.

Unter den Propheten gebraucht, von zweifelhaften Jeremiastellen abgesehen (s. S. 199), wohl zuerst Ezechiel „mein Knecht" in Jahwes Munde als Ehrennamen Davids (34 23. 24; 37 24. 25) und überträgt als erster denselben Namen auch vereinzelt auf Jakob, d. h. das Volk Israel (28 25; 37 25). Einen breiteren Raum nimmt die Bezeichnung des Volkes Jahwe gegenüber als seines Knechtes erst bei Deuterojesaja ein. Wie dieser Übergang der Bezeichnung von dem einzelnen auf das Volk entstanden zu denken und wie in der Anwendung auf das Volk der Begriff des Knechtes aufzufassen ist, wird besser später in Verbindung mit dem Gebrauch von „Knecht" in religiösem Sinne bei den anderen Semiten zu besprechen sein (II Abt., VI Kap., I). Hier soll nur auf die in den verschiedenen Perioden der alttestamentlichen Literatur wechselnde Ausdehnung der Verwendung des Knechtsbegriffs hingewiesen werden, um daraus auf die Verbreitung oder die Art der Auffassung Jahwes als des Herrn Folgerungen zu ziehen. Deuterojesaja gebraucht *ʿebed* von dem Volke meist im Singular, gewöhnlich im Munde Jahwes als *ʿabdī* „mein Knecht" (41 8; 42 19; 44 21; vgl. *ʿebed lī* 44 21), mehrfach bei Benennung des Volkes mit „Jakob" (44 1. 2; 45 4; 48 20); daneben *ʿebed jhwh* 42 19, nur ein- oder zweimal der Plural „Knechte" von den Israeliten (*ʿabdê jhwh* 54 17; statt *ʿabdī* 43 10 wohl zu lesen *ʿăbādaj*[3]). Einmal hat Deuterojesaja

---

[1] Vgl. S. 177, 1.

[2] So deutlich v. 23. 32; danach ist „die vor dir wandeln von ihrem ganzen Herzen" v. 23 nicht Epexegese, sondern einschränkende Näherbestimmung zu „deine Knechte".

[3] עבדי ist wohl trotz der auffallenden Stellung Prädikat und dann zu lesen עֲבָדַי, nicht עַבְדִּי (d. i. der Ebed Jahwe), weil in dem folgenden Absichtssatz nur von den „ihr" die Rede ist.

ʿabdō (wahrscheinlich zu emendieren *ʿăbādâw*) von den Propheten (44 26). In den sogenannten Ebedjahwe-Liedern bei Deuterojesaja ist „Knecht", besonders im Munde Jahwes „mein Knecht", zur Benennung der idealen Figur des vollendeten Israel oder, wenn man so will, des vollendeten Israeliten geworden (42 1; 49 3. 5. 6; 52 13; 53 11; vgl. den Zusatz 50 10).

Im Buche Jeremia kommt *ʿebed* von dem religiösen Verhältnis, abgesehen von der pluralischen Bezeichnung der Propheten (S. 197), nur vor in der Form *ʿabdī*, teils von David (33 21. 22. 26), teils von Jakob, d. i. dem Volk Israel (30 10; 46 27. 28), überall aber an Stellen, wo Abhängigkeit von Ezechiel oder Deuterojesaja vorliegen kann und sogar wahrscheinlich ist[1]. Jer 2 14 wird in Abrede gestellt, daß Israel ein *ʿebed*, ein Sklave sei, obgleich die Feinde es wie einen solchen behandeln. Der Prophet würde sich kaum so ausgedrückt haben, wenn die Auffassung des Volkes als eines *ʿebed* Jahwe gegenüber ihm geläufig gewesen wäre. Auch Jes 37 35 mit dem ezechielischen, freilich wohl schon älteren Ausdruck „David, mein Knecht" wird nachezechielisch sein.

In dem nachexilischen Schlußteil des Buches Jesaja wird der Plural *ʿăbādīm* mit Pronominalsuffixen gebraucht von dem Verhältnis zu Jahwe für die Juden oder die wahren Gottesverehrer unter ihnen (63 17; 65 8. 9. 13 ter. 14. 15; 66 14), daneben einmal der Plural ohne Suffix („Knechte für ihn") von den Proselyten (56 6). Bei den anderen nachexilischen Propheten finden sich in der Anwendung von *ʿebed* für das religiöse Verhältnis nur Reminiszenzen an frühere Gebrauchsweise. Sa 1 6 nennt Jahwe die Propheten „meine Knechte"; sonst kommt *ʿabdī* vor als Ehrentitel für Serubabel (Hag 2 23), für den Zemach, d. i. den Messias (Sa 3 8), und für Mose (Ma 3 22). Wie Jes 54 17 werden auch in dem jedenfalls nicht früher als in der chaldäischen Periode anzusetzenden Liede Moses Dt 32 36. 43 mit „Knechte Jahwes" („seine Knechte") die Israeliten bezeichnet, und zwar hier ausdrücklich das Volk als ganzes. Erst bei anscheinend jüngeren Psalmisten und anderen späten Autoren hat *ʿebed, ʿăbādīm* die allgemeine Bedeutung „Jahweverehrer" erhalten. Dieselbe Auffassung findet sich in anderer Form bei Maleachi, der (3 18)

[1] Das *ʿabdō* der Stellen, wo damit der König von Babel als Jahwes Knecht genannt wird (Jer 25 9; 27 6; 43 10), ist überall durch das Zeugnis der LXX verdächtigt.

den Verehrer Gottes bezeichnet mit *ʿobēd ĕlohīm* im Gegensatz zu dem, der ihm nicht dient (*lo' ʿăbādō*).

Worin es begründet ist, daß bei den älteren Propheten die doch ganz alte Bezeichnung des Verhältnisses zur Gottheit als eines Knechtsverhältnisses zurücktritt, dann aber seit dem Einfluß des deuteronomischen Gesetzes mit seinen bestimmten Forderungen wieder mit neuer Energie zur Geltung gebracht wird, kann nur in Verbindung mit dem Gottesbegriff der Propheten besprochen werden.

3 Jahwe undefinierbar

Die Zurückhaltung der älteren Propheten gegenüber den Bezeichnungen „Herr" und „Knecht" für Jahwe und seine Verehrer schließt nicht aus, daß Jahwe auch bei ihnen als der Herr Israels gedacht wurde. Auch abgesehen von dem nur wie ein Titel gebrauchten *ādōn* (S. 193 ff.), tut es Jesaja, indem er 1 3 das Verhältnis des Volkes zu Jahwe in Parallele stellt zu dem der Haustiere zu ihrem Besitzer und Herrn (*bĕʿālâw*). Hosea, der Jahwe schildert als den Ehemann Israels, denkt ihn damit nach der hebräischen Auffassung des Ehemannes als des Besitzers oder Herrn des Weibes (*baʿal* „Eheherr") als den Herrn Israels. Nur erschien die Benennung Jahwes als des Herrn diesen Propheten offenbar nicht als eine umfassende Charakterisierung des Verhältnisses Jahwes zu Israel. Er war für sie der Gott Israels auf Grund geschichtlicher Erlebnisse seit den Zeiten des Wüstenaufenthalts. Sie sahen in dem Bande, das dadurch zwischen Gott und Volk geknüpft wurde, freie Wahl von der einen und spontane Anerkennung von der anderen Seite, also in seiner Grundlage eben ein anderes Verhältnis als das von Herr und Knecht. Dieses erschien ihnen nur etwa als ein Resultat aus der nach Jahwes Willen eingegangenen Verbindung. Dem Gott gegenüber, den sie dachten als eine in selbständigen Willensakten sich entfaltende Persönlichkeit, konnten sie den Menschen, der dieses Gottes Wohlgefallen erwerben will, nicht auffassen als einen Unfreien. Sie fordern seine eigene Entscheidung für den Gehorsam dem Willen Jahwes gegenüber, ein „Wollen und Hören" (Jes 1 19).

Noch weniger war es für sie möglich, einen Namen mit der Bedeutung „Herr" anzusehen als die adäquate Bezeichnung des Wesens Jahwes. Dafür gibt es bei den älteren Propheten überhaupt keinen einzelnen Ausdruck, weil keiner ihnen zureichend erschienen wäre.

Auch *ḳādōš*, im Sinne der Propheten doch wohl etwa „erhaben", das am ehesten dafür gelten könnte, ist dies bei ihnen für sich allein noch nicht — wie allerdings bei Späteren seit Deuterojesaja (40 25) —, sondern gilt ihnen als ein Epitheton wie andere und wird bei Jesaja zu einem Namen Jahwes nur mit einem näher bestimmenden Zusatz: „der Heilige Israels". Jahwes Wesen ist bei den Propheten in seiner geschichtlichen Offenbarung so vielseitig, daß sich über ihn Umfassendes mit keinem Wort aussprechen läßt.

Die älteren Propheten machen deshalb keinen Versuch, das Wesen Jahwes zu definieren. Als erster tut es Ezechiel, aber sein Ansatz dazu ist im Grunde doch nur ein Verzicht. Er kommt für die Bestimmung des Wesens Jahwes nicht hinaus über die alles besagende, aber nichts erklärende Formel, daß er Jahwe ist. Dazu verwendet er einen anscheinend aus alter Zeit überkommenen Ausdruck in umgebogenem Sinne, nämlich die Jahwe in den Mund gelegte Versicherung: „sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin". Sie war ursprünglich gebraucht worden in der Bedeutung einer Drohung: sie werden zu fühlen bekommen, was ich, Jahwe, vermag (Ex 7 5; 14 4. 18; vgl. Ex 7 17; 8 18 [1]). So wendet den Ausdruck zumeist auch Ezechiel an (6 10. 14; 7 27 und noch sehr oft) und in demselben Sinne in der Regel die Anrede an Israel: „ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin" (6 7. 13; 7 4. 9 usw.). In einzelnen Fällen aber sind beide Wendungen bei ihm in verheißender Bedeutung gebraucht (ידע 29 21; 34 27; 36 38; ידעתם 20 42. 44; 36 11; 37 6. 13) und besagen dann doch: erkennen, was Jahwe ist, nämlich für das Volk, dem sich seine Gnade zugewendet hat. Ähnlich liegt es bei Ezechiel mit der Formel: „ich bin Jahwe, euer Gott". Sie steht 20 7. 19 als drohende Versicherung, hier den Israeliten gegenüber, die abtrünnig geworden sind: er ist als Jahwe, ihr Gott, imstande, seine Verehrung und die Befolgung seiner Gebote zu erzwingen oder den Abfall zu bestrafen. In eben diesem Sinne gebraucht das doch wohl im Exil redigierte Heiligkeitsgesetz wiederholt die Formel: „ich bin Jahwe, euer Gott" (Le 18 2. 4. 30 usw.) und noch häufiger die kürzere: „ich bin Jahwe" (Le 18 5. 6. 21 usw.). Aber wenn bei Ezechiel 20 5 Jahwe sagt: „ich habe mich ihnen [dem Samen des Hauses Jakobs] im Lande Ägypten

[1] Die Stellen sind allerdings zumeist aus P und könnten, wo das nicht der Fall ist, redaktioneller Zusatz sein. In demselben Sinne Jer 16 21: „sie werden erkennen, daß mein Name Jahwe ist" (schwerlich jeremianisch).

kundgetan und meine Hand ihnen gegenüber erhoben, indem ich sprach: ich bin Jahwe, euer Gott", so liegt darin etwas Positives, der Ausdruck dessen, was Jahwe dem Volk Israel sein will; es kommt dies allerdings mit Hilfe der Apposition „euer Gott" zur Geltung, aber doch nicht durch diese allein, da dann das *jhwh* überflüssig wäre[1].

Dem spezifisch ezechielischen Gedanken, daß Jahwe eben Jahwe ist, scheint mir verwandt zu sein der vielfach gedeutete Glaubenssatz des Deuteronomiums 6 4: „Höre, Israel: Jahwe, unser Gott, ist ein Jahwe", d. h., wenn ich recht verstehe: einen anderen Jahwe gibt es nicht[2]. Deuterojesaja gebraucht, um Jahwe zu bezeichnen in einer Weise, die alles zusammenfaßt, was sich von ihm aussagen läßt, die vielleicht im liturgischen Sprachgebrauch ältere Formel: „Jahwe Zebaot ist sein Name" (47 4; 48 2; 51 15; 54 5)[3].

Diese Ausdrucksweisen machen deutlich, daß die Propheten ein Wort mit der Bedeutung „Herr" nicht anwenden konnten, um das Wesen Jahwes auszudrücken. Ihre Vorstellung von Jahwe war viel mannigfaltiger und reicher, als daß sie sich in dem einen Wort ihrem ganzen Inhalt nach hätte einschließen lassen. Es handelt sich bei ihnen um lebendige Beziehungen zwischen Jahwe und dem Volke, die sich äußern in noch sehr anthropopathischen und anthropomorphischen Bekundungen Jahwes bei seinem auf den Moment gerichteten Eingreifen in die Geschichte des Volkes. Deshalb ist für die Propheten überhaupt eigentlicher Gottesname nur das Wort *jhwh*, das für sie eine durchsichtige Wortbedeutung kaum noch hatte. Es bezeichnet wie der Eigenname eines Menschen eine bestimmte Persönlichkeit, deren Namen man nur zu nennen braucht, um zum Bewußtsein zu bringen, was sie ist. So weist der Name Jahwe auf

---

[1] Nach Analogie der Stellen 6 7 usw. ist gewiß nicht mit SMEND zu übersetzen: „ich, Jahwe, bin euer Gott".

[2] Vgl. oben I Teil, S. 92 f. Wohl erst aus dem ezechielischen Ausdruck ist entstanden die Wendung Jer 16 21: „sie werden erkennen, daß mein Name Jahwe ist", die — in drohendem Sinne gebraucht — mit dem „Namen" auf die erschreckende Macht Jahwes hinweist. Auch darin liegt der Gedanke, daß, was Jahwe ist, nicht besser ausgedrückt werden kann als durch seinen Namen, der an alles erinnert, was Israel und die Völker von dem Träger dieses Namens erfahren haben.

[3] Sonst diese Formel oder die kürzere „Jahwe ist sein Name" in den doch wohl durch Deuterojesaja beeinflußten Hymnen des Buches Amos 4 13; 5 8. 27; 9 6 und in den ebenso zu beurteilenden Stellen des Buches Jeremia 10 16; 31 35; 50 34; 51 19. 57. Wo die Formel noch in Buch Jeremia vorkommt (32 18; 46 18; 48 15), ist sie anscheinend sekundär, da LXX sie an diesen Stellen nicht hat.

alles das hin, was das Volk seit der Väter Zeiten aus der Hand dieses Gottes entgegengenommen hatte und weiterhin entgegenzunehmen hoffen durfte. Dieser Jahwe ist ein Gegenstand der Verehrung und des Vertrauens und wird durch das wechselnde Verhalten und Erleben seines Volkes veranlaßt zu Äußerungen, wie sie dem Fühlen und Wollen einer lebendigen Persönlichkeit entsprechen.

Freilich war, wie wir sahen (S. 200), Jahwe auch für die Propheten der Herr. Für jede Religion ist die Gottheit eine Macht, die Unterordnung fordert. Aber, wenn wir von dem, wie wir meinen, erst durch die Sopherim eingetragenen als Eigenname gebrauchten *ădonāj* absehen, wenden die Propheten die Bezeichnung als Herr nur sehr selten auf Jahwe an, und wir haben keine Veranlassung, dabei an eine Definition des Wesens Jahwes zu denken. Es liegt darin nur ein Ehrentitel vor. Das Bild, das wir uns von der Prophetenpredigt machen können, ist einheitlicher und, ich glaube, richtiger, wenn wir *ădonāj* als einen eigentlichen Gottesnamen und auch *ădonāj jhwh* in dem Wert eines Eigennamens „Herr-Jahwe" — verschieden von dem Titel *hā-ādōn* in *hā-ādōn jhwh ṣĕbā'ōt* — aus ihm herausnehmen dürfen. Dadurch, daß die Sopherim infolge der späten Aussprache *ădonāj* für *jhwh* den selbständigen Eigennamen *ădonāj* im Text aufbrachten, nicht mehr mit der Bedeutung „mein Herr", sondern „der Herr", wurde etwas Fremdartiges, weil Beengendes, in die Predigt der Propheten eingetragen.

4 Die Größe Jahwes

Wenn wir aber dennoch aus den Propheten eine von ihnen selbst nicht direkt ausgesprochene Definition dessen entnehmen wollen, was Jahwe ihnen bedeutet im Unterschied von allem, was außer ihm ist, so kann es kaum eine andere sein als die sehr allgemeine, daß er groß ist in eminentem, einzigartigem Sinne. Auch diese Bestimmung wäre eigentlich nur negativ; denn sie lehnt ab irgendwelche Möglichkeit, Jahwe etwas anderes an die Seite zu stellen. Aber eben in der Auffassung von ihm als dem, der groß ist, liegt nun doch wieder eine Annäherung vor an den Begriff des Herrn. Wir haben beobachtet, daß anscheinend allen Semiten der Gott als der Herr erschien und zugleich als groß (S. 74 ff.), und daß, wie deutlich in dem Worte *rab* „groß" für den Herrn (S. 61 ff.), die Benennungen für „Herr" und „groß" auch sonst ineinander über-

fließen. Der Herr wird vorzugsweise vorgestellt als der die anderen überragende. Indem die Propheten Jahwe als groß dachten, beharren auch sie in der allgemein semitischen Anschauung von der Gottheit.

In der ursprünglichsten und bestimmtesten Form macht Jesaja den Gedanken der Größe Jahwes geltend; er ist ihm der allein Große, der keine andere Größe neben sich anerkennt und erträgt. Diese Vorstellungsweise ist nicht spezifisch prophetisch, sondern offenbar altvolkstümlich, wie sich eben bei Jesaja zeigt, bei dem sie in der Ausführung 2 6 ff. noch kaum auf das ethische Gebiet übertragen ist: Jahwe duldet neben sich nicht stolze Augen und Hoffart der Menschen, nicht hohe Zedern und ragende Türme — eine Schilderung, die offenbar den ersten Anfängen der Predigt des Jesaja angehört. Seine Anschauungen von der Größe Jahwes kommen später in weniger konkreter Form zum Ausdruck. Sie sind in c. 2 noch eine direkte Widerspiegelung der aus alten Zeiten her im Volke lebendigen Vorstellungsweise. Daß allein Jahwe auf Größe Anspruch machen kann, ist vorausgesetzt in der sprichwörtlichen Redewendung „ein großer Jäger vor Jahwe“ (Ge 10 9), d. h. so groß, daß selbst Jahwe hier Größe anerkennen muß, und kommt noch zur Geltung in der späten Charakterisierung Ninives als „eine große Stadt vor Elohim“ (Jon 3 3). Die Zedern heißen Ps 80 11 *arzê-ēl* „die göttlichen Zedern“ doch wohl von ihrer Größe. Überhaupt zeigt sich der Gedanke der Größe Jahwes bei den Propheten als beeinflußt durch volkstümliche Anschauungsweise, indem er ausgesprochen wird in Ausdrücken, die sich fast alle mehr oder weniger deutlich als uralt erkennen lassen. Besonders bestimmt ist dies der Fall bei *ābīr*, das zwischen den Bedeutungen „groß“ und „stark“ schwankt (S. 118 f.).

Bei keinem anderen unter den vorexilischen Propheten ist von der Größe Jahwes in so mannigfachen Ausdrücken die Rede wie bei Jesaja. Er hat dafür die Verben *niśgab* und *gābāh* „hoch sein“ und redet von dem *gā'ōn*, der „Hoheit“ Jahwes (S. 114). In seiner Berufungsvision vermag er die Größe des mit ihm redenden Jahwe, die ihm aufsteigender Rauch verhüllt, direkt nicht zu schauen. Sie macht sich aber geltend in dem, was der Prophet als die Person Jahwes umgebend wahrzunehmen imstande ist: er sitzt auf „hohem und erhabenem“ Thron, und seines Gewandes Säume sind so ausgedehnt, daß sie aus der Cella in den Tempelraum wallen.

Die Größe Jahwes läßt sich nur ermessen an dem, was an ihm und um ihn ist.

Ähnlichen Schilderungen begegnen wir wieder in den Theophanien Ezechiels, die aber die Darstellung Jesajas nur äußerlich dadurch überbieten, daß bei ihm alles ins Kolossale geht. Er bringt überdies in den Gedanken der Größe Jahwes eine Nuance, die, als Steigerung gemeint, eigentlich eine Abschwächung ist. Während bei Jesaja Jahwe an und für sich groß ist, ohne daß dieses absolute Großsein verglichen würde mit anderem, erscheint er bei Ezechiel als der große vorzugsweise in seiner Gegenüberstellung mit der Kleinheit des Menschen. Es wird dies zum Ausdruck gebracht in der ständigen Anrede Jahwes an den Propheten mit „Menschensohn". Damit geht die Vorstellung von der Größe mehr als bei Jesaja und überhaupt bei den älteren Propheten über in die von der Macht, die der Große dem Kleinen gegenüber besitzt. Dies tritt hervor, wie in dem Verhältnis Jahwes zu dem Propheten, ebenso in dem zu den Völkern der Erde, die von Jahwe gezwungen werden, anzuerkennen, daß er die Macht hat, seinem Volke zu helfen.

Ähnlich offenbart sich bei Deuterojesaja Jahwes Größe als Allmacht. Sie ist erkennbar in seinem gesamten Weltregiment, in seiner Herrschaft über die Völker und besonders auch in der über die Natur bis hinauf in die Gestirne des Himmels. Immer wieder kommt der Prophet darauf zurück, den Gott zu preisen, der über Himmel und Erde gebietet als das von ihm Geschaffene. Jahwe ruft den Sternen, daß sie aufgehen, und keiner entzieht sich seinem Befehl ob seiner großen Macht und gewaltigen Stärke. Es ist aber doch nicht nur die als Macht in die Erscheinung tretende Größe, was den Propheten mit staunender Bewunderung erfüllt, sondern die Größe an und für sich, der gegenüber alles Menschliche und Irdische verschwindend, ein „Nichts", ist. Für Jahwe sind die Völker ein Tropfen am Eimer, ein Stäubchen auf der Wage. Nicht alles Holz und nicht alles Getier des Libanon würde ausreichen, um ein Opfer darzustellen, das für diesen Gott angemessen erschiene. In der Auffassung von der absoluten Größe liegt bei Deuterojesaja ein weiteres: nicht nur in seinen Werken und Handlungen ist Jahwe groß, sondern auch seine Gedanken sind höher als alle menschlichen Gedanken, wie der Himmel höher ist als die Erde (55 9). Bei diesem Propheten kommt hiermit ein bis dahin noch nicht zum Ausdruck gebrachtes

Moment zur Geltung. Der alte Jesaja hatte seinen Begriff der Größe mit Bezug auf Jahwe im Grunde nicht näher bestimmt und dessen nicht bedurft, weil er niemals ganz hinauskam über die Vorstellung einer physischen Erhabenheit des Heiligen Israels. Dieses konkret gedachte Großsein offenbart sich in der Überwältigung dessen, was in der Menschheit und Erdenwelt klein ist Jahwe gegenüber, also doch auch hier als Macht. Ezechiel denkt die Größe Jahwes fast ausschließlich als sich offenbarend in Machttaten. Auch noch bei Deuterojesaja besteht die Größe des Gottes Israels hierin, aber zugleich in dem über alles menschliche Verstehen erhabenen Wesen des hoch über der Erde wohnenden Gottes: seinen Geist hat niemand erforscht; er ist ein verborgener Gott. Wenn es erlaubt ist, hier eine begriffliche Unterscheidung anzuwenden, die für ein anderes Gebiet in einer klassischen Abhandlung „Über das Erhabene" aufgestellt worden ist, so kommt bei Deuterojesaja zum ersten Male die Erhabenheit Gottes zur Geltung der „Fassungskraft" der Menschen gegenüber, die erliegt bei dem Versuch, „ein Bild oder einen Begriff von ihm" zu finden. Bis dahin hatte es sich, gewissermaßen auch bei der Beziehung auf das Ethische, gehandelt um die Erhabenheit, die der „Lebenskraft" gegenüber erscheint als eine Macht, „gegen welche die unsrige in Nichts verschwindet". Die deuterojesajanische Auffassung der Größe Jahwes als seiner Unbegreiflichkeit hat mit der Vorstellung von ihm als dem Herrn nichts mehr zu tun; aber sie ist aus derselben Wurzel erwachsen wie diese und läßt sich mit ihr vereinigen, wie eben Deuterojesaja zeigt.

Seine Anschauungsweise von der Erhabenheit haben die nachexilischen Nachahmer am Schlusse des Buches Jesaja (c. 56 ff.) nur nach der Seite der Welterhabenheit verstanden: Jes 57 15 genügt *rām* für sich allein nicht und wird durch das synonyme *niśśā'* verstärkt. Wiederaufgenommen wird dagegen die spezifisch deuterojesajanische Fassung der Erhabenheit in der Rede Gottes im Buche Hiob, die darauf ausgeht, den Menschen zur Beugung zu bringen vor der Unbegreiflichkeit Gottes in den Werken seiner Schöpfung. Es ist nicht unbedeutsam und für das Verständnis der weiteren Entwicklung des Judentums — aber auch sonst für religionsgeschichtliche Erscheinungen — lehrreich, daß neben jenem Eindruck von der durch menschliches Denken nicht zu erfassenden Größe Gottes bei Deuterojesaja und ebenso im Buche Hiob die Reflexion über

seine ethische Erhabenheit zurückzutreten beginnt, die bei Früheren mit der Auffassung der Größe als Macht unauflöslich verflochten worden war.

Es könnte scheinen, als ob bei den Älteren — abgesehen von Jesaja und Ezechiel — der Gedanke an Jahwes Größe fast verschwände hinter der alle anderen Züge überwiegenden Hervorhebung seines ethischen Willens. Aber es darf wohl gesagt werden, daß dieser Gedanke bei ihnen in einer Form auftritt, die auch den ethischen Willen Jahwes als eine Auswirkung seiner Größe erscheinen läßt. Amos redet fast nur von der Gerechtigkeitsforderung Jahwes an sein Volk, in der sich sein Wille erschöpft, und von der strafenden Gerechtigkeit Gottes, in der sich sein Wesen kund tut, Hosea fast ausschließlich von der Liebe Jahwes seinem Volk gegenüber, die durch keine Enttäuschung abzuschwächen ist; aber es läßt sich doch nicht als Gottesbegriff des Amos hinstellen: „Jahwe ist die Gerechtigkeit" und des Hosea: „Jahwe ist die Liebe". Was bei diesen Propheten Jahwe zum Gott macht, ist nicht die Gerechtigkeit oder die Liebe an und für sich, sondern dies, daß sich in der Stetigkeit seiner Gerechtigkeit und in der Unablässigkeit seiner Liebe ein über menschliches Vermögen hinausgehendes Maß bekundet, oder vielmehr, daß das eine und das andere in kein Maß zu fassen ist. Das ist aber dann doch in Übertragung auf das ethische Gebiet der Gedanke der Größe.

Auch bei Jesaja fehlt nicht die ethische Auffassung der Größe Jahwes. Sie ist aber, wie wir an den Schilderungen in c. 2 zu sehen glaubten, nicht die einzige Weise, seine Größe sich vorzustellen. Noch weniger ist es, wie bei Amos und Hosea, eine bestimmte ethische Eigenschaft, worin sich das Großsein manifestiert. Jesaja bezeichnet mit der Benennung Jahwes als des „Heiligen" Israels das zugleich auf ethischem und auf naturalistischem Gebiet Überragende in dem Wesen Jahwes, dessen Macht sich gegenüber jeder unberufenen Annäherung vernichtend äußert[1]. Wohl zum ersten Male, jedenfalls

[1] In meiner nun schon nach verschiedenen Seiten hin veralteten Abhandlung über den Begriff der Heiligkeit im Alten Testament (Studien II, S. 3 ff.) habe ich nicht genügend hervorgehoben, daß von Anfang an in *ḳdš* der Begriff der Macht enthalten ist. Unter dem, was neuerdings von anderen ergänzend oder berichtigend beigetragen worden ist, nenne ich DUSSAUDs Ausführungen „La sainteté et ses degrés" in seinem Werke Les origines canaanéennes du sacrifice israélite, Paris 1921, S. 30 ff. In *ḳdš* ist „Macht" enthalten m. E. nur in der Form des Abwehrenden, Vernichtenden. Wenn DUSSAUD

zuerst in ausgedehnter Anwendung, gebraucht er das der Kultussprache entnommene Wort *ḳādōš* nicht nur als Prädikat — das hatte schon Hosea getan —, sondern in der Formel *ḳĕdōš jiśrā'ēl* geradezu als Benennung Jahwes[1]. Zunächst und zumeist will er ihn damit charakterisieren als den unnahbaren und furchtbaren, aber wo er, durch das Dreimalheilig der Seraphim hingewiesen auf die erschreckende Erhabenheit des von ihm geschauten Gottes, dessen gedenkt, daß seine Lippen unrein sind, entbehrt sein Begriff der Heiligkeit nicht der ethischen Färbung. Die sittlichen Forderungen, die Jesaja im Namen Jahwes aufstellt, bewegen sich auf der gleichen Höhe wie bei Amos und Hosea, in der Betonung des Rechttuns denen des Amos am meisten verwandt, während bei Hosea das, was das Volk seinem Gott leisten sollte, in mehr religiöser Färbung als Erwiderung der Liebe Jahwes erscheint. Von beiden Propheten unterscheidet sich Jesaja dadurch, daß er in seiner Fassung des Heiligkeitsbegriffs das Ethische nicht mit derselben einseitigen Bestimmtheit wie sie als die Manifestation der Größe Jahwes darstellt. In seiner Auffassung dieser Größe als einer unbegrenzten ist die

S. 31 *ḳodeš* bestimmt als „la force incomparable . . . qui vivifie ou qui tue", so muß ich meinerseits bekennen, daß ich von dem „qui vivifie" in der Vorstellung des *ḳodeš* nichts bemerken kann. Überhaupt bleibe ich bei dem Eindruck, daß in *ḳodeš* wie in der semitischen Vorstellung überhaupt von dem Göttlichen die Erhabenheit das Primäre und die Macht etwas davon Unzertrennliches, aber immerhin ein Sekundäres ist. Dabei gehe ich nicht mehr aus von einer Wurzelbedeutung „scheiden", die ich gerne preisgebe. Ich muß aber trotz des Mißtrauens, das ich jetzt allen Theorien für Wurzelbedeutungen entgegenbringe, noch immer behaupten, daß die Bedeutung „schneiden, trennen" für alle mit *ḳd* usw. gebildeten Stämme durch die Übereinstimmung ihrer Bedeutungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und zugleich auch, daß diese Bedeutung für den Begriff *ḳdš* passend sein würde.

[1] Auf Jahwe ist *ḳādōš* schon angewandt in freilich kaum intaktem Zusammenhang Ho 11 9, in prädikativer Stellung. Die Gottesbenennung *ḳĕdōšīm* Ho 12 1 ist an dieser Stelle mehr als zweifelhaft. Amos gebraucht 2 7; 4 2 von Jahwe nur *ḳodeš* als etwas, das ihm oder seinem Namen eignet. Auf außeralttestamentlichem Gebiet ist eine Bildung vom Stamme *ḳdš* mit Anwendung auf die Gottheit für alte Zeiten mit Sicherheit nicht nachzuweisen (vgl. Studien II, S. 29 ff.). Im Phönizischen kommt קדש als Gottesepitheton vor in dem האלנם הקדשם „die heiligen Götter" der Sarkophag-Inschrift Aschmunazars (CIS I, 3, Z. 9. 22). Aber in dieser aus der persischen Zeit stammenden Inschrift könnte eine Entlehnung solcher Gebrauchsweise aus dem Judentum vorliegen. Das Epitheton שר קדש, das in ebendieser Inschrift (Z. 17) und in den Inschriften des Bodaschtart von Sidon, die am wahrscheinlichsten ungefähr derselben Zeit wie die Aschmunazar-Inschrift zuzuweisen sind, für den Gott Esmun gebraucht wird, ist mehrdeutig (vielleicht nicht „heiliger Fürst", sondern „Fürst von Kadesch") und keinenfalls alt (vgl. S. 51). Einen weiteren sicheren Beleg für קדש als phönizisches Gottesepitheton besitzen wir

den Zeitgenossen vorauseilende Gottesvorstellung Jesajas an den Gedanken der absoluten Welterhabenheit Gottes näher herangekommen als die Anschauungsweise aller anderen Propheten vor Deuterojesaja, Amos nicht ausgeschlossen, bei dem neben jenem Ethischen nur der Gedanke vorliegt, daß Gottes Macht sich über alles in Natur und Völkerwelt erstreckt.

Nur bei Jeremia, dem unter den Propheten am meisten universalmenschlichen, man kann sagen: am wenigsten semitischen, tritt der Gedanke an die Größe Jahwes als das ihn Charakterisierende, worin wir eine Form der allgemein-semitischen Vorstellung von dem Herrsein der Gottheit zu erkennen glauben, zurück. Hier überwiegt die Vorstellung verschiedener Eigenschaften Jahwes, seiner Liebe, Barmherzigkeit, Gnade. Sie erscheinen bei ihm nicht ebenso wie bei Amos und Hosea einzelne ethische Eigenschaften in ihrer Unbegrenztheit als Manifestationen der Größe, sondern als etwas in sich selbst Beruhendes. Auch bei Jesaja fehlt eine Darstellung von der Entfaltung des Großseins, aber aus dem entgegengesetzten Grunde. Bei ihm ist der Gedanke der Größe Jahwes so stark und ausschließend, daß er weder die Übertragung auf eine einzelne Eigenschaft noch eine Gliederung in verschiedene Eigenschaften zuläßt.

bis jetzt nicht (vgl. Adonis und Esmun, S. 248 f.). Daß der aus sehr alten ägyptischen Zeugnissen bekannte Name einer kanaanäischen Göttin Ḳadeš diese als „heilig" oder „göttlich" bezeichnet, ist bei dem Fehlen einer Femininendung nicht wahrscheinlich. Eher ist darin ein Ortsname zu suchen: „Göttin von Kadesch" oder auch eine Hinweisung auf irgendeinen Kultbrauch im Dienste der Göttin. Daß assyrisches *ḳadištu* (קְדֵשָׁה, Hierodule) ursprünglich von der Istar, der die Hierodulen geweiht waren, gebraucht wurde, ließe sich mit Zimmern KAT [3], S. 423 vermuten, ist aber meines Wissens nicht nachzuweisen. Anderweit ist bis jetzt eine Bildung vom Stamme *ḳdš* als Gottheitsbezeichnung außerhalb des Alten Testaments aus höherem Altertum, soviel ich sehe, überhaupt nicht bekannt. Aber doch macht die weite Verbreitung der Epitheta ἅγιος, sanctus für Gottheiten auf syrischem und karthagischem Boden (Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain [2], Paris 1909, S. 363) es wahrscheinlich, daß darin die Wiedergabe einer bei den Aramäern und Phöniziern seit alten Zeiten gebrauchten Benennung vorliegt, und das könnte wohl nur *ḳdš* sein. Die Vermutung liegt nahe, daß in einer durch Inschriften nicht mehr bezeugten Periode, wo es neben dem als Gottheit verehrten Objekt oder dem Gegenstand, in welchem man ein δαιμόνιον wohnend dachte, noch keine Kultgeräte gab, eben dieses Göttliche oder die Gottheit Umschließende als *ḳdš* bezeichnet wurde. In fortgeschritteneren Zeiten wäre dann das Wort von diesem bestimmten Objekt übertragen worden auf alles, was dem Kultus angehörte. An die älteste wohl immer durchsichtig bleibende Beziehung auf das Göttliche selbst hätte der Sprachgebrauch der Propheten und ebenso der in dem ἅγιος und sanctus anscheinend bezeugte wieder angeknüpft, vielleicht im Alten Testament und auf syrisch-karthagischem Boden in unabhängiger Entwicklung.

5 Jahwe als Willensmacht

Eine Art, die Größe Jahwes nicht direkt, sondern im Reflex seines Waltens zum Ausdruck zu bringen, ist allen Propheten gemeinsam, Jeremia nicht ausgenommen und auch die Propheten nicht, von denen wir nur wenige und kurze Aussprüche besitzen. Sie alle setzen die Größe Jahwes in eine Beziehung zu seinem Verhalten Israel gegenüber, zu seinen Betätigungen in der Führung dieses seines Volkes. Er ist groß zum Heile Israels, wie *ādōn* immer Jahwe benennt als den, der für Israel Herr ist, mit seinem Volk oder dessen Gliedern in einem Gemeinschaftsverhältnis steht. Alle Propheten stellen Jahwe dar als den unbeschränkten Gebieter über die Schicksale seines Volkes und der Völker, mit denen Israel in Berührung kommt. Auf der Energie ihrer Gewißheit von der Unabwendbarkeit der Ratschlüsse Jahwes für sein Volk und auf der Macht der Überzeugung, mit der sie in ihren Schilderungen von dem Entwicklungsgang der Völkergeschichte dafür eintreten, ist vielleicht zum größten Teil der gewaltige Eindruck begründet, den die Propheten auf ihre Zeitgenossen machten und noch heute bei ihren Lesern hervorrufen.

Von Amos an sind sie bemüht, dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, daß es seit der Ausführung aus Ägypten fort und fort von Jahwe geleitet worden ist. Sie alle erwarten für die Zukunft, daß er die Wege Israels bestimmen und die Völker dem Plane dienstbar machen wird, den er seinem Volke gegenüber verfolgt. Dieser Ausblick in die Zukunft ist in den Grundzügen überall derselbe; nur die Formen sind wechselnd, weil sie bedingt werden durch die Verschiedenheit der Zeitverhältnisse. In noch unbestimmter Ausprägung schauen Amos und Hosea ein von Jahwe über Israel verhängtes Gericht durch die Fremden zur Züchtigung seiner Abtrünnigkeit. Im schärfer umrissenen Zukunftsbilde erkennt Jesaja Assur als das Werkzeug, durch das Jahwe Israel bis auf einen Rest herabbringen wird, um sich dann gegen den Hochmut des fremden Volkes zu wenden. Daneben erklingen Stimmen anderer Propheten der assyrischen Periode, die für die Sünden des Hauses Jakobs der Stadt Jerusalem verkünden, daß sie als Feld werde gepflügt werden, oder dem stolzen Ninive für seine Überhebung, daß Jahwe seine Pracht in Staub versinken läßt. Dann folgt Jeremias Verkündung, daß Babel nach Jahwes Ratschluß dem Bestande Judas ein Ende setzen

werde, und als dies eingetreten war, die Verheißung Ezechiels von der Wiederansiedlung des Volkes in seinem Lande. Daraus entwickelt sich das Zukunftsbild des großen ungenannten Propheten des Exils: er schaut Koresch als den von den Enden der Erde durch Jahwe Gerufenen, der Israel die Heimkehr gewähren wird. Die Voraussetzung von dem Verhältnis Jahwes zu den Bewegungen der Völkerwelt ist in dieser ganz neuen Darstellung dieselbe wie bei den Älteren. Bei allen steht Jahwe über diesem Gewirr und ordnet es nach seinen Beschlüssen, die dem Erziehungsplan für sein Volk dienen.

Auch in der Ausführung dieses gemeinsamen Gedankens bekundet Jesaja die besondere Kraft seiner Auffassungs- und Ausdrucksweise. Was sie alle sagen wollen von der Unbedingtheit der Leitung durch Jahwe, der gegenüber kein Widerstand möglich ist, drängt er zusammen in den triumphierenden Ausruf den Völkern gegenüber: „Beschließet einen Beschluß, daß er zerbrochen werde, befehlt einen Befehl, daß er nicht zustande komme, denn mit uns ist Gott“ (8 10). Nicht minder klar aber liegt dieselbe Anschauung von dem Verhältnis Jahwes zur Völkergeschichte vor in der Resignation Jeremias, der aus der Unabwendbarkeit des göttlichen Entschlusses die Forderung widerstandsloser Unterwerfung unter Babel entnimmt.

In allen diesen Darstellungen kommt nicht sowohl der Gedanke an Jahwes Macht zum Ausdruck als der, daß Jahwe über allem irdisch Großen steht als der Leitende, der dem Treiben der Völker Richtung und Ziel setzt, so daß sie ihm gegenüber sind wie die Säge in des Zimmermanns Hand. Nur Ezechiel scheint in einseitiger Betonung der auf ihre Geltung eifersüchtigen Macht Jahwes eine Ausnahme zu machen. Er sieht es an als eine Verletzung der Heiligkeit Jahwes, daß die Heiden meinen, er habe es nicht vermocht, Israel in seinem Lande zu schützen. Aber für Ezechiel ist die Macht Gottes doch nur von Bedeutung als eine Äußerung seiner Größe. Was Jahwe erreichen will durch die Rückführung seines Volkes, ist dies, daß er durch die Machterweisung dieser Veranstaltung als der Große erscheinen wird; die Völker sollen daran erkennen, daß er der ist, dem ein anderer sich nicht an die Seite stellen läßt, und daß er dies ist als Jahwe, der Gott Israels.

Bei den einzelnen Propheten in verschiedener Weise, aber bei

allen mit derselben Intensität ist der Wille Jahwes gedacht als der über alles verfügende und sein Volk leitende. Und ebenso wie ihnen die Schicksale Israels in dem Willen Jahwes gegründet erscheinen, steht ihnen für das sittliche Verhalten des Volkes — wir werden noch in anderem Zusammenhang davon zu handeln haben (II Abt., IV Kap., III) — der fordernde Wille Jahwes als unbedingte Norm fest. Sie reden nicht von dem, was an sich gut ist, und verwenden überhaupt nur selten den Begriff des Guten (Jes 5 20; Am 5 14 f.; Mi 3 2; 6 8). Was Jahwe gebietet, ist für sie das Rechte und Gute. Jahwes Wille, seine Lehre (*tōrāh*), ist für das Verhalten bindend. Deshalb ist die Predigt der Propheten in erster Linie ein „Du sollst". In der Unbedingtheit des ethischen Willens Jahwes offenbart sich seine Größe und in der unnachgiebigen Forderung der Unterwerfung unter diesen Willen sein Herrsein. Was die Propheten verkünden als von ihm geboten, steht ohne Rechtfertigung deshalb fest, weil, wie sie als allgemein anerkannt voraussetzen, Israel das ihm angehörende Volk ist, für das allein sein Wille maßgebend sein kann. Jeremia (7 23) faßt das, was Israel zu leisten hat, zusammen in der einen Forderung Jahwes: „Wandelt auf dem ganzen Wege, den ich euch gebiete". So kann er nur reden als der Herr Israels.

Aber als Herr wird er hier nicht genannt. Ebenso beobachteten wir in allen Schilderungen von der Größe Jahwes, daß die Propheten ihre Auffassung von ihm als einer sich in mannigfachen Formen äußernden lebendigen Persönlichkeit veranlaßt, seine Bezeichnung als Herr fast ganz zu vermeiden, weil sie ihnen zu eng erscheint. Bei ihnen hat die Vorstellung von der Persönlichkeit Jahwes die als des Herrn in sich aufgenommen und eben dadurch die Benennung als des Herrn zurückgedrängt, eigentlich in sich aufgesogen. Jahwe ist groß und läßt sich nicht anders denken. Er ist es an und für sich, ganz abgesehen von allen Beziehungen zu dem, was außer ihm ist, also abgesehen von dem Herrsein über Israel. Aber als der Große hat er sich zum Herrn Israels gemacht, indem er es aus freiem Willen zu seinem Volk annahm. Er ist nicht dessen Herr von Hause aus, als ob ein notwendiger Zusammenhang zwischen ihm und dem Volke bestände. Deshalb tritt in seiner Charakterisierung die Bezeichnung als Herr zurück.

6 Epitheta Jahwes, die auf den Begriff des Herrn verweisen

Bei den Propheten liegt es, wie mit der Benennung Jahwes als des Herrn, ebenso auch mit jenen verschiedenen Gottesepitheten, die neben Jahwes Größe seine Erhabenheit, seine Stärke und Herrlichkeit zum Ausdruck bringen. Diese Epitheta — wir haben sie an früherer Stelle (S. 105 ff.) gesammelt — finden sich, ebenso wie die Benennungen Jahwes als des Herrn mit *melek* und *ādōn*, weit weniger bei den vorexilischen Propheten als in den Ausgängen des Prophetentums von Deuterojesaja an und in der Fortbildung prophetischer Gedanken bei den Psalmisten. In weiterem Umfang als der alte Jesaja macht Deuterojesaja Gebrauch von der Benennung Jahwes als des Königs Israels und bezeichnet ihn, anders als dieser, einmal mit *ādōn* und Pronominalsuffix der 2. Person (S. 196). Er verwendet nicht nur wie Jesaja den Ausdruck „Heiliger Israels" (41 14; 43 3 usw.), sondern gebraucht einmal (40 25) *ḳādōš* artikellos wie einen Eigennamen, nimmt wie Jesaja (1 24 *ăbīr jiśrā'ēl*) den alten Namen *ābīr* wieder auf (49 26 *ăbīr ja'ăḳob*), hat für Jahwe die seltene Benennung *ammīṣ koaḥ* „gewaltig an Kraft" (40 26) und redet von ihm entweder als dem, der *ḥāzāḳ* „stark" ist, oder auch als dem, der *ḥozeḳ* „Stärke" besitzt (40 10; vgl. oben S. 120). Der Auffassung Jahwes als des Königs Israels entspricht es, daß die bei den älteren Propheten überhaupt nur selten und vom Volk Israel zuerst vereinzelt bei Ezechiel angewandte Bezeichnung „Knecht" für das religiöse Verhältnis bei Deuterojesaja mit Vorliebe von dem gegenwärtigen Volk und dem idealen Jahweverehrer gebraucht wird (S. 198 f.). Der nachexilische Schlußteil des Buches Jesaja nennt Jahwe *rām wĕ-niśśā'* „hoch und erhaben" (57 15), den *ābīr* Jakobs (60 16 [1]), groß (*rab*) zu helfen (63 1), groß an Güte (63 7), redet von der Größe (*rob*) seiner Kraft (63 1), von seinen gewaltigen Taten (63 15 *gĕbūrotekā*), von seinem starken Arm (*zĕrōa' 'uzzō* 62 8), und nennt *ḳādōš* als „seinen Namen" (57 15).

Sowohl bei Deuterojesaja als überhaupt bei den Autoren seit dem Exil begegnen uns aber kaum neu gebildete Ausdrücke für die Größe und Erhabenheit Jahwes, sondern allein solche, die seltener

[1] Ich stelle Ausdrücke aus den Kapiteln Jes 60—62 hierher, obgleich ich sie noch immer (s. meine Einleitung, S. 395 f.) in der Grundlage für deuterojesajanisch halte; aber sie sind von dem nachexilischen Verfasser der c. 57—59 übernommen worden, dem doch wohl der Passus 62 6—9 angehört.

schon bei den älteren Autoren vorkommen, und großenteils solche, die allgemein-semitisch sind. Auch das erst bei den Späteren häufigere *ʿeljōn* scheint eine alte, wohl nicht nur hebräische Gottesbenennung zu sein, die sie als eine von ihren Vorgängern wie übersehene wieder zur Geltung bringen (vgl. S. 115 f.). Es handelt sich überall nur um ein deutlicheres Aussprechen und damit stärkeres Hervortreten einer überkommenen Anschauungsweise. Die vorexilischen Propheten begnügen sich mit der Schilderung der Größe Jahwes, fast ohne bestimmte Ausdrücke dafür zu bedürfen. Auch Jesaja gegenüber, bei dem sie sich noch am meisten finden, ist das Verfahren der Späteren, die sie häufen, andersartig. Es zeigt nur, daß die Vorstellung von der Inhaltsfülle des Namens Jahwe, wie die Älteren sie besaßen, bei ihnen im Abnehmen begriffen ist.

Den Anfang zu einer Wende in der Art des Ausdrucks machen charakteristischerweise die Deuteronomisten, die doch die Summe der ihnen vorangegangenen prophetischen Predigt zu ziehen bestrebt sind. Namentlich in der Einleitung des Deuteronomiums, sowohl in ihrem erzählenden als im paränetischen Teile, sind alte und neue Ausdrücke gehäuft für Jahwes Größe und für Israels Verhältnis zu ihm als dem Herrn. Hier wird, was bei den vorjeremianischen Propheten nicht vorkommt, Jahwe mit *gādōl* bezeichnet, und zuerst bei einem Deuteronomisten im Samuelbuche wird *gĕdullāh* auf Jahwe angewendet. Auch die von verschiedenen Deuteronomisten gebrauchte Wunschformel *jigdal jhwh* fehlt bei den vorexilischen Propheten und läßt sich überhaupt in älterer Literatur anscheinend nicht nachweisen (S. 107 f.). Von der Größe oder Erhabenheit Jahwes hatte mit anderen Worten allerdings schon Jesaja ausdrücklich geredet (S. 204). Aber neben jenem Gebrauch der Bildungen vom Stamme *gdl* finden sich zum ersten Male bei den Deuteronomisten noch einzelne verwandte Benennungen. Zuerst Dt 3 24 redet von den *gĕbūrōt* Jahwes (S. 110), und zum ersten Mal ein Deuteronomist, Dt 10 17, niemals einer der Propheten, nennt Jahwe *ădōnê hā-ădōnīm*. In eben diesem Verse ist die häufende Zusammenstellung mit analogen Gottesnamen bemerkenswert: „Gott der Götter, Herr der Herren, der große, starke (*gibbōr*) und furchtbare Gott". Bemerkenswert ist ferner der häufige Gebrauch von *jād ḥăzāḳāh* bei den Deuteronomisten (S. 120). Diesen Beobachtungen an den Gottesbenennungen entspricht es, daß bei den Deuteronomisten die uralte, aber den älteren Propheten

wenig geläufige Bezeichnung des Verehrers der Gottheit als ihres Knechtes neu in Aufnahme kommt (S. 196 f.). Auch die Bezeichnungen Israels als Jahwes Eigentum oder Erben sind bei den Deuteronomisten beliebt, wenngleich gewiß nicht erst von ihnen aufgebracht (S. 178).

Alle diese verwandten Ausdrucksweisen deuten darauf hin, daß die damit ausgesprochenen Gedanken von der an das Deuteronomium anknüpfenden Schule aus der Predigt der Propheten herausgelesen wurden. Was bei diesen im Bewußtsein mehr unausgesprochen lebte, suchen sie in bestimmte Formeln zu fassen. Neue Gedanken haben sie in dieser Richtung nicht gebracht. Neu ist bei ihnen nicht die Vorstellung von der Größe Jahwes, wohl aber die Konsequenz, die sie daraus ziehen mit Bezug auf „andere" Götter neben Jahwe, am deutlichsten ausgesprochen in dem Satze der Einleitung des Deuteronomiums: „Jahwe ist Gott (*hā-ĕlohīm*) und sonst keiner" (4 35. 39; vgl. 7 9). Mit dem darin liegenden Fortschritt zum absoluten Monotheismus haben wir uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen.

7 Jahwe seinem Wesen nach Herr

Wenn es berechtigt ist, die Vorstellung von der Größe der Gottheit mit der als des Herrn auf eine Linie zu stellen, so ist bei den älteren Propheten Jahwe in intensiverem Sinne der Herr als bei den Epigonen, da jene anders als diese es im allgemeinen nicht für erforderlich erachteten, die Größe Jahwes mit bestimmten Worten auszudrücken. Sie lag für sie in dem Namen *jhwh* wie etwas selbstverständlich damit Verbundenes.

Ebenso ist Jahwe für die Propheten in umfassenderem Sinne der Große oder der Herr als bei den anderen Semiten ihre Götter. Die Götter aller semitischen Völker sind groß. Nicht jeder Große ist Herr, sondern wird es erst, indem er in eine Beziehung zu einem anderen tritt. Bei den anderen semitischen Völkern ist dies Herrsein ein von Anfang an gegebenes, ist in der Natur des Gottes begründet, die in einem von jeher bestehenden und als notwendig gedachten Zusammenhang mit dem Volk oder ursprünglich dem Stamm ihre Wurzeln hat (s. S. 246 ff.). Aber das Wesen dieser Götter liegt außerhalb des Begriffes Herr in Naturkräften. Durch diese stehen sie in einer Beziehung zu den ihnen Angehörenden.

Jahwe dagegen ist bei den Propheten seinem Wesen nach nichts anderes als groß. Durch sich selbst, nicht durch einen gegebenen Zwang, sondern aus seinem freien Willen heraus hat er sich zum Herrn Israels gemacht und wirkt auf Israel nur als der Herr, nämlich durch seine Persönlichkeit. Was ursprünglich an naturalistischen Momenten als auch ihm inhärierend angesehen worden war, Blitz, Feuer und Donner, hatte die fortschreitende Entwicklung der Vorstellung von ihm allmählich abgestreift. Es gehörte nicht mehr zu ihm selbst, sondern war nur noch gelegentlich ein Werkzeug in seiner Hand. Der Gedanke der Größe tritt hier rein auf, ohne zu haften an einem Substrat, das ihn beeinträchtigen würde.

Mit der Beurteilung der Vorstellung von der Größe Jahwes als der den Prophetismus beherrschenden ist freilich der Inhalt des prophetischen Gottesbegriffs nicht erschöpft und sein Wert nicht bestimmt. Nicht einmal im Islam, wo das Bekenntnis zu der Größe Allahs den Inhalt des Gottesglaubens auszusprechen scheint, ist dies wirklich der Fall. Bei den Propheten jedenfalls ist die Größe Jahwes nur die Form, die die mit der Größe unmittelbar gesetzte Macht und zugleich mannigfaltige ethische Momente zum Inhalt hat. Aber daß alle Einzelheiten, die zu dem Inhalt gehören, in dieser Form erscheinen, ist das, was Jahwe von dem, was außer ihm ist, unterscheidet. Auch anderswo ist Macht, auch anderswo Güte, aber wirkliche Größe der Macht und der Güte ist nur in Jahwe.

III. Jahwe und der Begriff des Herrn in der nachprophetischen Literatur

1 Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr"

In den Ketubim ist im Unterschied von der prophetischen Literatur, besonders der älteren, ein stärkeres Hervortreten direkter Bezeichnungen Jahwes als des Herrn oder als des Großen und Mächtigen unverkennbar.

Intensivere Verwendung des Namens *ādōn* allerdings kommt vor Jesus Sirach nur vereinzelt vor. Der Singular ohne Pronominalsuffix findet sich in den Ketubim einmal in der uns schon bekannten (S. 194 f.) Verbindung *ădōn kol-hā-āreṣ* Ps 97 5 und einmal mit Weglassung des in Gedanken zu ergänzenden Genitivs „der Erde"

Ps 114 7 (vgl. I Teil, S. 509), der Plural in der Steigerungsform *ădonè hā-ădonīm* Ps 136 3, hier nicht, wie Dt 10 17 (S. 195) in Prädikatsstellung, also als eigentliche Gottesbenennung. Daß im Vergleich mit den Nebi'im der Vokativ *ădōnāj* (*ădōnī*) in den Psalmen sehr häufig vorkommt (einfaches *ădonāj* 27mal, *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* zusammen 5mal, erklärt sich aus ihrem vorzugsweise lyrischen Charakter. Zudem ist darin mehr das Pronominalsuffix mit seiner aneignenden Bedeutung als der Sinn des Namens von Gewicht. Wohl aber ist charakteristisch, daß *ādōn* einige Male gebraucht wird mit dem in älterer Literatur für diesen Gottesnamen nicht angewandten Pronominalsuffix der 1. Person pluralis „unser Herr“. Hier liegt, auch wo *ădonênū* als Vokativ steht (Ps 8 2. 10), mehr vor als nur eine Form der ehrerbietigen Anrede wie in *ădōnī* „mein Herr“. Indem nämlich der Redende sich zusammenschließt mit allen anderen Jahweverehrern, spricht er damit, gewissermaßen objektiv referierend, aus, daß Jahwe für die Gesamtheit seiner Verehrer der Herr ist. Noch deutlicher liegt diese Auffassung vor Ps 135 5; 147 5, wo *ădonênū* im Nominativ steht, ebenso Ne 8 10 für den Dativ: „der Tag ist heilig unserem Herrn“, und Ne 10 30 für den Genitiv: „alle Gebote Jahwes, unseres Herrn“. Als eigentlichen Gottesnamen haben wir *hā-ādōn* oder artikelloses *ādōn* zuerst bei Jesus Sirach gefunden (II Teil, S. 57).

Andere Ausdrücke für Jahwes Herrsein oder Großsein hat unter den Ketubim vorzugsweise der Psalter, die übrigen Schriften weniger, wie das durch den Inhalt bedingt ist. Wenn ich an dieser Stelle alle Psalmen berücksichtige, die für diese Gottesbenennungen in Betracht kommen, so soll damit nicht behauptet werden, daß sie alle der nachprophetischen Zeit angehören, obgleich ich daran zweifle, daß in größerer Zahl vorexilische darunter sind. Absolut Neues gibt der Psalter unter den Ausdrücken für das Wesen und die Eigenschaften Gottes, die hier in Betracht kommen, überhaupt kaum. Er enthält im allgemeinen nur eine Vermehrung und Verdeutlichung dessen, was schon die Propheten und andere ältere Literatur haben. Auch darf gewiß angenommen werden, daß jene Epitheten und Formeln in ihrer festen Prägung zum Teil auf älteren liturgischen Brauch zurückgehen, der in irgendwelchen Ansätzen schon im vorexilischen Tempelkult bestanden haben wird (vgl. Dt 26 5 ff.). Es ist deshalb nicht zulässig, nach diesen Ausdrücken für sich allein

einzelne Psalmen einer jüngeren Zeit zuzuweisen. Aber ihre Wiederholung und Häufung findet sich vorzugsweise in solchen Psalmen, die ihrem ganzen Inhalt nach als spät zu beurteilen sind. Jedenfalls aber sind ältere liturgische Ausdrücke in späterer Zeit durch neue Psalmendichtungen verbreitet und in Liedersammlungen aufgenommen worden, die nicht nur für den Tempeldienst bestimmt waren. Erst dadurch sind sie zum Gemeingut für das jüdische Volk geworden und haben in weiterer Ausdehnung das religiöse Leben befruchtet. Deshalb hat für die Allgemeinheit doch Geltung, daß diese Art, von Gott und Göttlichem zu reden, für eine jüngere Zeit charakteristisch ist. Von ihrem Sprachgebrauch kann nicht wohl anders ein Eindruck erweckt werden als durch eine möglichst vollständige Statistik aus den Psalmen überhaupt und den übrigen Ketubim. Sie möchte mit der eben gegebenen Einschränkung verstanden sein.

Einzelnes, was in den Nebi'im steht, ist hier mitaufgenommen worden wegen seiner Verwandtschaft mit Psalmen, ohne daß auch damit in jedem Fall ein bestimmtes Urteil über die Abfassungszeit ausgesprochen sein soll. Es gilt dies namentlich für das Lied Ex 15 1—18, das vielfache Berührungen mit Psalmen und einen ganz alten Kern nur in v. 1 b = v. 21 enthält. Ebenso stelle ich hierher Ausdrücke aus der kleinen Apokalypse Jes 24—27, die später nachprophetischer Zeit angehört, und so noch andere junge Zusätze zu Prophetenschriften.

Bedeutsamer als *ădonī, ădonênū* tritt in den Psalmen dem Umfang des Gebrauchs und dem Sinne nach hervor die Benennung Jahwes mit *melek* „König". Zunächst heißt er auch hier, ebenso wie bei Jesaja und Deuterojesaja (S. 195 f.), König in seinem Verhältnis zu Israel. Aber verschiedene Psalmen enthalten den sich daraus entwickelnden Gedanken seines Königtums auch über die Heiden und über alle seine Werke. Da diese Form der Auffassung von Jahwes Königtum bei Deuterojesaja fehlt, bei dem Jahwe in seiner Stellung als König doch sehr hervortritt, scheint es mir schon deshalb nicht zulässig — es wird noch von anderen Gründen zu reden sein (s. S. 234 ff.) —, diese Psalmen vorexilischer Zeit zuzuweisen (vgl. oben S. 190 f.).

Im Psalter ist partikularistisch von Jahwe als dem König über das Land Israels die Rede Ps 10 16[1]. Ebenso ist er als König Israels

[1] So auch Ps 20 10, wenn הַמֶּלֶךְ sich auf Jahwe bezieht.

bezeichnet durch den Hinzutritt von Suffixen: „unser König“ 47 7 (hierher wohl auch 89 19) oder „ihr König“ (149 2), auch bei der Hinweisung des Suffixes auf den redenden einzelnen, der als Glied des Volkes gedacht ist: „mein König“ (5 3; 44 5; 68 25; 74 12 [l. *malkēnū?*]; 84 4). An anderen Stellen ist die Beziehung auf Israel wenigstens naheliegend (24 7—10; 48 3; 98 6; 145 1; auch bei dem Verbum *jimlok* 146 10). Daß Jahwe „unser König“, d. h. der König Israels, ist, wird 47 7 f. damit vereint gedacht, daß er König der ganzen Erde ist, weil hier das Königtum in Israel ausgedehnt gedacht ist über die ganze Erdwelt. Ebenso ist aufzufassen *melek* 99 4: die Völker erbeben, weil Jahwe König geworden ist (Verbum *mālāk* v. 1), nämlich auf dem Zion (v. 2). Zu „König über die ganze Erde“ 47 3. 8 kann als Erklärung hinzugedacht werden, daß die Heiden eingehen in das für Israel errichtete Königtum; ebenso möglicherweise auch zu dem *melek* 105 20 (obwohl dieses parallel steht mit „Herrscher der Völker“) und dann auch 22 29 zu „Jahwes ist das Königtum“ (*hā-mĕlūkāh*) neben „und er herrscht über die Heiden“. Auch 97 1, wo allgemein, ohne daß von Israel die Rede wäre, gesagt wird: „Jahwe ist König geworden; es jubelt die Erde“, läßt sich ebenso auffassen (vgl. v. 8). Aber 29 10, wonach Jahwe thronen wird als König für immer, nachdem er über der Flut gethront hat — mag nun dabei an die Sintflut oder an die Flut im Urzustande der Welt zu denken sein — liegt auch eine nur indirekte Beziehung auf Israel nicht vor. Das ist ferner nicht der Fall 95 3 in „großer König über alle Götter“, das, parallel mit „großer Gott“, ausspricht, was Jahwe an und für sich ist. Uneingeschränkt redet 103 19 von einem Königtum (*malkūt*) Jahwes, das „über alles“ herrscht. Nach 145 11—13 verkünden „alle Werke“ Jahwes die Herrlichkeit seines Königtums (*malkūt*), das „ein Königtum aller Ewigkeiten“ ist; dieses Königtum ist hier als über die Natur sich erstreckend gedacht.

Das Königsein Jahwes ist also nicht überall in den Psalmen eine Seite des Wirkens Jahwes, die sich speziell Israel gegenüber offenbart, sondern in den zuletzt angeführten Stellen ist er als der eine Gott König; sein Gottsein und sein Königsein decken sich. Auf die verschieden beantwortete Frage, wie dieses Königsein als eintretend vorzustellen ist, kann hier nicht eingegangen werden. Wenn — was mir noch immer die nächstliegende Erklärung zu sein scheint — zu denken ist an historische Ereignisse (vgl. dafür

vor allem Jes 52 7), so ist das doch nicht möglich ohne die Annahme, daß daran eschatologische Hoffnungen anknüpfen.

Die Chronik (I 29 11) verwendet *mamlākāh* „Herrschaft", absolut gebraucht, als Bezeichnung einer Eigenschaft Gottes: „dein, Jahwe, ist die Herrschaft". Das Buch Daniel hat den alten Ausdruck *melek* beibehalten in *melek šĕmajjā'* 4 34, gebraucht aber daneben in den aramäischen Teilen neue Ausdrücke für das Herrsein Gottes, wendet *šallīṭ* in der Bedeutung „Gewalt habend über etwas" (4 14. 22. 29; 5 21) auf Gott an und in absolutem Gebrauch auf den Himmel, d. i. Gott (4 23). Es ist die Rede von einer immerwährenden Herrschaft — *šolṭān* — Gottes und wird damit verbunden in Variationen des Ausdrucks die Erwähnung seines ewigen Königtums — *malkūt* und *malkū* (3 33; 4 31; 7 14) — entsprechend den hebräischen Formen *malkūt* und *mĕlūkāh* in Psalmen. Es handelt sich in Daniel um Herrschaft und Königtum in absolutem Sinne. Es kann nicht wohl zufällig sein, daß sich in diesem Punkte Psalmen und Daniel und auch die Chronik in dem Gebrauch von *mamlākāh* berühren. Daraus muß geschlossen werden, daß die Psalmen, die diese Ausdrucksweise enthalten, zeitlich in die Nähe der beiden anderen Bücher gehören.

Daneben tritt in Daniel für Gott auf die alte aramäische (S. 57 f.) Gottesbenennung *„māre'* „Herr": 2 47 „Herr der Könige"; 5 23 „Herr des Himmels". Im Hebräischen des Buches wird die auch auf nichthebräischem Boden vorkommende Gottesbenennung *śar* „Fürst" (S. 51 f.) auf Gott angewandt 8 11 „Fürst des Heeres", d. h. des himmlischen, und 8 25 „Fürst der Fürsten", wo nach v. 11 der Plural von himmlischen Fürsten zu verstehen ist.

2 Epitheta Jahwes, die auf den Begriff des Herrn verweisen.

Die aus den älteren Büchern bekannten Ausdrücke für Jahwes Größe, Erhabenheit, Stärke und Herrlichkeit (S. 105 ff.) treten besonders in den Psalmen häufiger auf als früher. Neue Epitheta zur Bezeichnung dieser Eigenschaften begegnen uns nicht.

Jahwe heißt Ps 48 3 *melek rab* und Ps 147 5 *rab koaḥ* „groß an Kraft". Mit dem Worte *rab* ist die Rede von Gottes großer Güte Ps 31 20; 145 7. Vielfach wird im Psalter Jahwe als der große mit dem in älterer Literatur seltenen Epitheton *gādōl* (S. 107 f. 214) bezeichnet: er wird einfach *gādōl* genannt (48 2; 86 10; 96 4; 99 2; 135 5;

145 3; 147 5) oder „ein großer Gott“ (77 14; 95 3), „ein großer König“ (47 3); sein Name ist groß (76 2; 99 3); Jahwe heißt „groß an Gnade“ (145 8), oder es ist die Rede von seiner großen Gnade (57 11; 86 13; 108 5), auch von seiner großen Herrlichkeit (*kābōd* 138 5). Seine Wunder heißen „große Wunder“ (136 4). Das Epitheton *gādōl* wird bei den Späteren eben für alles gebraucht, was in Gott ist oder von ihm ausgeht, so bei Nehemia 1 10 noch „deine große Kraft“. Hierher darf wohl gestellt werden aus einer späten Interpolation des Buches Jeremia (10 1–16) eine Charakterisierung Jahwes, die zu seiner Unterscheidung von den Götzen nichts anderes zu sagen weiß als in variierendem Ausdruck, daß er groß ist: „Keiner ist wie du, Jahwe; groß bist du, und groß ist dein Name gar sehr“ (Jer 10 6). Das Abstraktum *godel* wird im Psalter gebraucht, um eine Eigenschaft Gottes zu bezeichnen 150 2 (*rob gudlō*, parallel mit *gĕbūrotâw*) und 79 11, hier von dem Arme Gottes. Ebenso ist die Form *gĕdullāh* Bezeichnung einer Eigenschaft Jahwes 145 3; so auch I Chr 29 11 (parallel mit *gĕbūrāh*)[1]. Jahwes Taten werden genannt *gĕdolōt* „Großtaten“ Ps 71 19; 106 21 oder *gĕdullōt* (Ḳerē *gĕdullātĕkā*) 145 6[2]. Auch Buch Hiob gebraucht *gĕdolōt* für Jahwes Taten (5 9; 9 10; 37 5). Die vielleicht zuerst bei Deuteronomisten (S. 107 f.) vorkommende Anwendung des Verbums *gādal* auf Jahwe findet sich als Aussage Ps 104 1 („du bist groß“). Die Wunschformel *jigdal jhwh* „groß erweise sich Jahwe“ gebrauchen Ps 35 27; 40 17 (= 70 5) und mit der Variation der Übertragung auf den Namen Jahwes I Chr 17 24 (= II Rg 7 26). Vereinzelt wird mit Bezug auf Gott *giddēl*, eigentlich „groß machen“, d. h. als groß hinstellen, gebraucht für „preisen“ (Ps 34 4; 69 31). Der Ausdruck findet seine Erklärung in dem verwandten von Dt 32 3 „Größe bringen“ oder „geben“ (S. 107). Buch Daniel hat die Benennungen *ĕlāh rab* 2 45 und *hā-ēl ha-gādōl* 9 4.

Unter den Ausdrücken für das Erhabensein Gottes kommt *rām*, abgesehen von Personennamen in alter Literatur gar nicht angewandt (S. 113 f.), auch in den Psalmen nur selten vor, immer in prädikativer Stellung, einmal absolut gebraucht (138 6), zweimal von dem Erhabensein über die Völker (99 2; 113 4). Hierher gehören aber auch einige Stellen, wo das Verbum finitum, von Jahwe gebraucht,

[1] Daneben von den Taten Jahwes I Chr 17 19 (= II Rg 7 21) *gĕdūllāh*; 17 21 (= II Rg 7 23) *gĕdullōt*.

[2] Hierher irgendwie gehörend das korrupte גְּדֻלָּתִי Ps 71 21.

in absolutem Sinne bedeutet „erhaben sein“ (nicht „sich erheben“), so von der Hand oder Rechten Gottes 89 14; 118 16 (*rōmēmāh*), ebenso Jes 26 11; so wohl auch Ps 18 47 (II Rg 22 47). Zweifelhaft ist die Bedeutung da, wo eine nähere Angabe hinzugefügt wird, nämlich ob gesagt werden soll, daß Jahwe über etwas erhaben ist, oder daß er momentan sich darüber erhebt: über die Völker und die Erde Ps 46 11. Besonders da sind beide Bedeutungen möglich, wo mit dem Imperativ ein Wunsch ausgedrückt ist: über den Himmel Ps 57 6. 12; 108 6 (vgl. Mi 5 8: über die Feinde). Der Gedanke, daß Jahwe erhaben ist, kommt einige Male zum Ausdruck mit der Form *rōmēm* in dem Sinne von „lobpreisen“, eigentlich „als erhaben anerkennen“, die ebenso Ex 15 2 gebraucht wird (S. 114): Ps 30 2; 34 4 (parallel mit *giddēl*); 99 5. 9; 107 32; 118 28; 145 1; ebenso in der Apokalypse des Buches Jesaja 25 1. Daraus ist entstanden der seltene Gebrauch der Verbalnomina *rōmām* (Baer רוֹמָם) Ps 66 17 und *rōmĕmōt* Ps 149 6 in der Bedeutung „Lobpreis“.

Statt des von Jesaja für Gottes Erhabenheit angewandten *gā'ōn* (S. 114), das auch Ex 15 7 als Bezeichnung einer göttlichen Eigenschaft gebraucht wird (vgl. Hi 40 10), kommen in Psalmen vereinzelt vor die schon Dt 33 26. 29 angewandte Form *ga'ăwāh* 68 35 und die für ältere Zeit nicht zu belegende *gē'ūt* 93 1, dort von einer Eigenschaft Gottes, hier von seiner Offenbarungsweise. Der Ausdruck *gē'ūt* für eine göttliche Eigenschaft auch Jes 26 10 und von den Taten Gottes in dem nachexilischen Päan Jes 12 5.

Hi 40 10 wird *gobah* „Hoheit“ (entsprechend dem bei Jesaja 5 16 von Gott gebrauchten Verbum *gbh*) angewandt für eine Eigenschaft, die nicht den Menschen, sondern Gott zukommt[1]. In dem nachexilischen Liede Jes 12 4 wird das als direktes Gottesepitheton schon jesajanische *niśgāb* (S. 114) von dem Namen Jahwes gesagt. In sehr späte Zeit gehört vielleicht auch derselbe Ausdruck Jes 33 5, hier aber anscheinend in dem Sinne „er erhebt sich“.

Der gewöhnliche Ausdruck für die Erhabenheit Gottes ist in der späten Literatur das für ältere Zeit als Gottesname nur vereinzelt zu belegende *'eljōn* (S. 115 f.). Es steht in den Psalmen meist

[1] Daß גְּבֹהִים „die Hohen“ Eccl 5 7 Gott bezeichnet, ist nach dem Zusammenhang nicht anzunehmen; es ist vielmehr als numerischer Plural von hohen Menschen zu verstehen. Aber in der nachbiblischen Sprache ist גבוה eine beliebte Gottesbenennung (Belege bei Delitzsch zu d. St.).

substantivisch für sich allein (9 3; 21 8; 46 5; 50 14; 73 11; 77 11; 78 17; 82 6; 87 5; 91 1. 9; 92 2; 107 11[1]) einmal in Verbindung mit einem Partizip (*nōrā'*) in prädikativer Stellung (47 3, schwerlich Apposition zu *jhwh*), zweimal ohne adjektivische Näherbestimmung prädikativ (83 19; 97 9), selten adjektivisch: *ĕlohīm ʿeljōn* 57 3; 78 56; *ēl ʿeljōn* 78 35. Nur zweimal wird die Auffassung des Erhabenseins näher bestimmt durch „über die ganze Erde" (83 19; 97 9). Wohl überall soll ebenso wie hier Jahwe bezeichnet werden als der welterhabene, nicht als der, der über andere Götter hoch ist. In Lamentationes (3 35. 38) wird *ʿeljōn* substantivisch gebraucht ohne nähere Bestimmung. Im Aramäischen des Buches Daniel ist עליא Epitheton zu *ĕlāhā'* (3 26. 32; 5 18. 21) oder selbständiger Gottesname (4 14. 21. 22. 29. 31; 7 25), dieses auch *ʿeljōn* in dem als Doppelplural aufzufassenden *ḳaddīšê ʿeljōnīn* (7 18. 22. 25. 27)[2].

Verhältnismäßig häufiger noch hat Jesus Sirach, wie wir trotz der nur fragmentarischen Erhaltung des hebräischen Textes erkennen können, den Gottesnamen *ʿeljōn* angewandt. Der griechische Text B hat ὕψιστος 44mal[3], meist absolut gebraucht, daneben verbunden mit ἅγιος (47 8), θεός (7 9), κύριος (47 5; 50 19), δυνάστης (46 5), πανβασιλεύς (50 15), παντοκράτωρ (50 14). Im hebräischen Text[4] entspricht diesem ὕψιστος unter den 23 Stellen, für die er vorliegt, allerdings nur 10- oder 11mal עליון oder אל עליון (s. I Teil, S. 425, 1); an 13 oder 14 Stellen hat er für ὕψιστος etwas anderes. Aber er hat daneben 2- oder 3mal עליון für κύριος des Griechen (s. I Teil, S. 420)[5].

Jesus Sirach hat den Gedanken der Größe Jahwes mit einer Energie ausgedrückt, die sich kaum überbieten läßt, indem er 43 27—30 diese Größe als etwas alle ihre Bekundungen Überragendes und menschlichen Gedanken Unerreichbares darstellt: „Der

[1] So doch auch wohl Ps 7 18, als Apposition zu יהוה; vgl. κυρίου τοῦ ὑψίστου, s. I Teil, S. 243.

[2] Der Plural עֶלְיוֹנִין bezieht sich wie in בְּנֵי אֱלִים auf den ganzen Begriff; Θ. richtig ὑψίστου; O′ v. 18. 22. 25 (τοῦ) ὑψίστου, v. 27 λαῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ.

[3] Die in SMENDs Index angegebenen 51 bzw. 50 Stellen mit ὕψιστος sind die bei HATCH-REDPATH aufgezählten aus den Handschriften A, B und S.

[4] S. den Index von SMEND und dazu oben I Teil, S. 419, 1.

[5] Die Damaskusschrift hat nur einmal den Gottesnamen *ʿeljōn*, sonst fast ausschließlich *ēl* (s. II Teil, VI Kap, II). Das Zurücktreten von *ʿeljōn* gegenüber der Häufigkeit von *ʿeljōn* oder עליא in Daniel, Sirach und von ὕψιστος als ihrer Übertragung in den Schriften, die in die zeitliche Nähe von Daniel und Sirach gehören, ist vielleicht nicht bedeutungslos für die zeitliche Ansetzung der Damaskusschrift.

Rede Schluß ist: er ist alles. Lediglich preisen wollen wir ihn (נ[גד]לה)[1]; denn wir können nicht zu Ende kommen, da er größer ist (גדול) als alle seine Werke . . . Die ihr Jahwe preiset (מג[ד]ל[י]), erhebet die Stimme, so viel ihr könnt; denn da ist noch mehr“[2].

Ausdrücke für Gottes Stärke und Macht kommen in den Psalmen weit häufiger und in mannigfaltigerer Anwendungsweise vor als in der prophetischen Literatur (S. 213 ff.). Einzig im Psalter 24 8 findet sich als Gottesepitheton *ʿizzūz* (sonst nur Jes 43 17, nicht von Gott gesagt). Die verwandte Form *ʿĕzūz* gebraucht der Psalter substantivisch von den Taten Jahwes (78 4; 145 6). Wie wir es vereinzelt in spätprophetischer Literatur gefunden haben (S. 117 f.), wird von Jahwe ausgesagt, daß er *ʿoz* besitzt. Es geschieht das zum Teil, ohne daß dabei auf sein Verhältnis zu seinen Verehrern Rücksicht genommen wird. Ihm eignet *ʿoz* an und für sich (62 12; 93 1; vgl. 96 6: „Stärke und Herrlichkeit ist in seinem Heiligtum“ = I Chr 16 27). Ebenso reden von *ʿoz* als einem Gott Eignenden in dem Sinne von „Macht“ Hi 12 16; Esr 8 22. In den Psalmen ist von *ʿoz* als einer göttlichen Eigenschaft meist die Rede mit einem auf Jahwe bezüglichen Pronominalsuffix (21 14; 59 17; 63 3; 66 3; 68 35; 74 13; 77 15; 78 26. 61; 105 4 = I Chr 16 11). Speziell wird auch hier mit *ʿoz* gesprochen von dem Arm seiner Stärke (89 11) oder es wird gesagt, daß seine Hand stark ist (89 14 *tāʿoz* — soviel ich sehe, die einzige Stelle, wo das Verbum auf etwas Göttliches angewandt wird, es müßte denn *ʿūzzāh* Ps 68 29 als Verbalform gemeint sein). Stärke, *ʿoz*, wird zugesprochen seiner Stimme (68 34) und seinem Zorn (90 11). Ebenso oft wie von Jahwes *ʿoz* die Rede ist, ohne Beziehung auf ein anderes, an dem oder für das seine Stärke sich kundtut, wird gesagt, daß Gott — was aber, wo es nicht direkt ausgesprochen ist, eingeschlossen werden kann, z. B. 59 17 — für seine Verehrer *ʿoz* ist (46 2) oder ihr *ʿoz* ist (28 7. 8; 59 10 [l. עזי]. 18; 61 4 „ein starker Turm“ [ebenso Pr 18 10]; 62 8 „mein starker Fels“; 68 29 die Beziehung des Suffixes in *ʿuzzekā* zweifelhaft; 71 7 „meine starke Zuflucht“; 81 2; 89 18 „Ruhm ihrer Stärke“; 140 8 „Stärke meines Heils“)[3]. Es ist nur ein anderer

[1] D. h. nicht weiter seine Wundertaten aufzählen.

[2] Der Schluß nach SMENDS Übersetzung. LUTHER v. 27 (29) noch eindrucksvoller „Kurz: Er ist es gar (τὸ πᾶν).“

[3] Es ist doch wohl nicht ganz richtig, wenn HUPFELD (zu Ps 21 2) für derartige Stellen bemerkt, daß in ihnen *ʿoz* so viel ist wie „Schutz“; vielmehr wird damit eine göttliche Eigenschaft bezeichnet, aus der Schutz resultiert.

Ausdruck desselben Gedankens, wenn gesagt wird, daß Gott „(seine) Stärke“ (86 16) oder überhaupt, daß er „Stärke“ verleiht (29 11; 68 36; 138 3), oder daß seine Verehrer Stärke in ihm besitzen (84 6). In Ps 21 2 ist die Stärke Jahwes, deren sich der König erfreut, die Stärke, die Jahwe besitzt, und zugleich die, die er schenkt. Da Jahwe nicht anders gedacht wird als mit Stärke ausgestattet, wird *ʿoz* mit einem auf Jahwe hinweisenden Pronominalsuffix direkt zu einer Bezeichnung des sich offenbarenden oder des gegenwärtigen Gottes in den Ausdrücken „die Lade deiner Stärke“ (132 8 = II Chr 6 41); „die Himmelsfeste seiner Stärke“ (150 1; vgl. 68 35); ebenso in dem Psalm der Schrift Habakuk 3 4 „die Verhüllung seiner Stärke“. Ebendeshalb, weil Gott ohne *ʿoz* sich nicht denken läßt, ist in der liturgischen Sprache *hābū la-jhwh kābōd wā-ʿoz* (29 1; 96 7 = I Chr 16 28) „bringt Jahwe Herrlichkeit und Stärke“ so viel wie „preiset Gott“, eigentlich „zollt ihm Herrlichkeit und Stärke zu, erkennt sie an“, ebenso *tĕnū ʿoz* (68 35), analog dem Ausdruck *hābū godel* (S. 107). Nur hieraus erklärt sich, daß Jahwe genannt werden kann *ʿozzī* in dem Sinne von „Gegenstand meines Lobpreises“, was der Ausdruck Ps 118 14 und ebenso Ex 15 2; Jes 12 2 bedeuten muß nach der Zusammenstellung mit *zimrāt* (statt *zimrātī*): „Gegenstand meines Lobpreises und Liedes ist Jah“.

Wie schon bei Jesaja (S. 118) wird in den Psalmen auch *maʿōz* auf Jahwe angewandt, zum Teil anscheinend mit der Bedeutung „Festung“ (27 1; 28 8; 31 3), so wohl auch Pr 10 29; Neh 8 10. An anderen Stellen hat das Nomen eher die Bedeutung „Zuflucht“, mit Ableitung von עוז (Ps 31 5; 37 39; 43 2; 52 9).

Die mit den Bildungen von עזז synonyme Bezeichnung Jahwes als *gibbōr* „Held“ (S. 109) kommt im Psalter nur zweimal vor (24 8 bis), einmal auch in Sirach (51 10). Dagegen wird das Abstraktum *gĕbūrāh* für eine göttliche Eigenschaft, das die ältere Zeit in dieser Anwendung kaum kennt (S. 109 f.), in den Psalmen sehr häufig gebraucht (21 14; 54 3; 65 7; 66 7; 71 18; 80 3; 89 14; 106 8; 145 11). Auch Buch Hiob (12 13; 26 14) und Chronik (I 29 11. 12; II 20 6) wenden es ebenso an. Der Plural *gĕbūrōt* wird im Psalter, wie auch in der Einleitung des Deuteronomiums, gebraucht von Gottes Taten (20 7; 71 16; 106 2; 145 4. 12; 150 2). Ebenso in Buch Sirach (15 18 אמיץ גבורות „stark an gewaltigen Taten“; 38 6; 42 17; 43 29), hier auch der Singular (?) in derselben Bedeutung (42 21).

Andere Ausdrücke für Gottes Stärke und Macht treten in der jüngeren Literatur nicht bedeutsam hervor. Den Namen *ăbīr jaʿăkob* (S. 118 f.) gebraucht nur Psalm 132 2. 5, das Epitheton *ammīṣ* (vgl. S. 119) Hi 9 4 (*ammīṣ koaḥ*; vgl. v. 19) und Sir 15 18 (אמיץ גבורות „stark an gewaltigen Taten"). Der alte Ausdruck *jād ḥăzāḳāh* (S. 120) kommt nur vor Ps 136 12, bei Nehemia 1 10 und in Daniel 9 15.

Dagegen finden sich häufig die Bezeichnungen Gottes als des Herrlichen mit *addīr* und seiner Herrlichkeit mit *hādār*, die wir als Parallelen zu seinen Benennungen als des Herrn und des Großen glaubten beurteilen zu dürfen (S. 120 f.). Ps 8 2. 10 steht *addīr* vom Namen Jahwes, direkt als Bezeichnung Jahwes Ps 76 5; 93 4. Vom Verbum אדר wird das Niphal auf Jahwe angewandt Ex 15 11 נֶאְדָּר, oder נֶאְדַּר) und auf seine Hand („Rechte") Ex 15 6. Man beachte an der letzten Stelle die Verbindung der Begriffe „herrlich" und („Kraft": *neʾdārī ba-koaḥ* „verherrlicht in Kraft"! Von Gottes *hādār* ist die Rede Ps 29 4; 90 16; 96 6 (= I Chr 16 27); 104 1; 145 5. 12; 149 9 (vgl. auch Hi 40 10) und von dem *hādār* seines Werkes Ps 111 3.

Wie sehr den Späteren die Vorstellung der Größe, Erhabenheit, Macht und Herrlichkeit Jahwes den Gottesbegriff erschöpfte, zeigt sich besonders in dem Lobpreis I Chr 29 10—13, der eine Mustersammlung fast aller dafür und nur der dafür gebrauchten Ausdrücke enthält: „Dein, Jahwe, ist die Größe und die Kraft und die Herrlichkeit und der Glanz und die Hoheit, denn dein ist alles im Himmel und auf Erden, dein, Jahwe, das Reich". Diese Reihe wird noch überboten durch das zuletzt hinzugefügte, nur hier vorkommende „und die Erhebung über alles zum Haupte" (*wĕ-ha-mitnaśśēʾ lĕ-kol lĕ-roʾš*).

Zu der gesteigerten Ausdehnung und Intensität der Beschäftigung mit der Erhabenheit Gottes in den Psalmen ist ferner zu rechnen die Art, wie sie *ḳādōš* und *ḳodeš* anwenden auf Gott und das Göttliche (vgl. S. 207 f.). Diese Ausdrücke haben hier auch in dem Gebrauch von Gott kaum ethische Färbung, und wie immer der Begriff des *ḳodeš* von den Psalmsängern aufgefaßt sein mag, jedenfalls ist darin eingeschlossen zu denken neben der Vorstellung des Unnahbaren und zugleich mit ihr die des über alles andere Emporragenden. Die Anwendung von *ḳādōš* direkt auf die Person Jahwes tritt allerdings kaum stärker hervor als bei den Propheten (Ps 22 4; 99 5. 9; vgl. 89 36 und vielleicht 60 8 = 108 8; auch

ḳĕdōš jiśrā'ēl 71 22; 78 41; 89 19). Wohl aber ist bemerkenswert, daß mit Ausdrücken, die sich zum Teil auch bei den Propheten finden, von den Psalmisten in einem Umfang, der dort nicht oder doch erst bei den spätesten zu beobachten ist, alles heilig genannt wird, was eine Seite oder eine Erscheinungsform des göttlichen Wesens darstellt. Einmal redet schon Amos (2 7) und häufig Ezechiel (20 39; 36 20 ff. u. sonst) von Jahwes heiligem Namen, Deuterojesaja einmal (52 10) von seinem heiligen Arm und Jeremia einmal (23 9) von seinen heiligen Worten. Aber in den Psalmen wird in gehäufter Weise und mit neuen Zusätzen ebendasselbe oder doch analoges Göttliche als heilig bezeichnet, Jahwes Name (33 21; 103 1; 105 3 [= I Chr 16 10]; 106 47 [= I Chr 16 35]; 111 9; 145 21; vgl. I Chr 29 16) oder Gedächtnis (30 5; 97 12); sein Geist (51 13); sein Arm (98 1); sein Wort (105 42); seine himmlische Wohnung (102 20; vgl. II Chr 30 27); sein Thron (47 9). Mit dieser Gebrauchsweise stimmt in anderen nachprophetischen Schriften überein die Anwendung von artikellosem *ḳādōš* (Hab 3 3; Hi 6 10) und *ḳĕdošīm* (Pr 9 10; 30 3) im Werte von Eigennamen Gottes, jenes in Nachahmung von Deuterojesaja (40 25)[1].

In dieser Statistik ist alles Wiederholung oder doch Variation von schon in älterer Literatur Enthaltenem. Aber dennoch, wenn man diese lange Liste aus den Psalmen vergleicht mit dem an Umfang geringen Material auch bei denen unter den Älteren, welche am nachdrücklichsten von Jahwes Erhabenheit reden, wie Jesaja (S. 204) und Deuterojesaja (S. 205 f.), so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß in den Psalmen im allgemeinen eine wesentlich andere Art vorliegt nicht sowohl des Gottesbegriffs als der Auffassung vom Verhältnis des Anbetenden zur Gottheit. Das kann nicht nur darauf beruhen, daß wir es hier mit der Sprache der Lyrik und großenteils der Liturgik zu tun haben, sondern setzt — Ausnahmen abgerechnet — einen zeitlichen Abstand voraus. Anders als die Früheren in ihrem unbefangeneren und mehr unmittelbaren Verkehr mit Jahwe denken die Psalmisten die Gottheit in einer fernen Höhe und fühlen den Eindruck ihrer wohl helfenden, aber doch den Menschen in seiner Schwachheit niederdrückenden Stärke und Macht. Die Distanz zwischen Gott und dem Verehrer ist größer

[1] Der Text Ho 12 1 (קְדוֹשִׁים) ist sehr zweifelhaft (s. oben S. 208, 1).

geworden. Alle die Eigenschaften Gottes finden sich bei den Psalmisten zusammen vertreten, die ihn dem Menschen gegenüber als den Herrn oder König charakterisieren: er ist groß, stark, herrlich. Besonders charakteristisch ist, daß die an sich farblose und unlebendige Bezeichnung mit *gādōl* hier einen breiten Raum einnimmt. Gerade sie muß den Psalmisten vor anderen Benennungen erbaulich erschienen sein, wohl deshalb, weil sie ihnen in ihrer Unbestimmtheit für einen mannigfachen Inhalt aufnahmefähig erschien.

3 Der Verehrer Jahwes als der Knecht

Daß die Vorstellung von Jahwe als dem Großen oder als dem Herrn im nachexilischen Judentum an Bedeutung gewinnt, zeigt sich auch darin, daß die entsprechende alte Vorstellung von dem Verehrer der Gottheit als ihrem Knecht in neuer Weise hervortritt.

In den Psalmen wird in weiter Ausdehnung die Selbstbezeichnung des zu Gott Redenden mit „dein Knecht" gebraucht (19 12. 14 usw.; „sein Knecht" 35 27). Während Deuterojesaja gewöhnlich mit dem Singular *ʿebed* das Volk als Kollektivum seiner Idee nach bezeichnet, werden in den Psalmen, wie nur vereinzelt bei Deuterojesaja (S. 198 f.), häufiger aber in dem nachexilischen Teile des Buches Jesaja 56—66 (S. 199), nicht selten die Israeliten oder, was sich nicht immer unterscheiden läßt, speziell die frommen Israeliten, also die einzelnen Glieder des Volkes, Gott gegenüber pluralisch benannt mit „deine Knechte" (79 2. 10; 89 51 [Var. עבדך]; 90 13 [Var. עבדך]. 16; 102 15. 29; 119 91) oder „seine Knechte" (34 23; 69 37; 105 25; 135 14). Ps 113 1 werden als *ʿabdê jhwh* anscheinend alle Verehrer Jahwes zum Preise seines Namens aufgefordert; Ps 134 1 und 135 1 (vgl. v. 2) scheint dieselbe Aufforderung mit derselben Anrede speziell an die levitischen Sänger zu ergehen. Das Verhältnis der israelitischen Frommen zu Jahwe wird Ps 123 2 verglichen dem der Sklaven zu ihrem Herrn (*ădōnêhem*), der Magd zu ihrer Gebieterin. Daneben wird Ps 89 40 das Volk, das mit „dein Gesalbter" v. 39 gemeint ist, singularisch genannt „dein Knecht" [1] und ebenso 136 22 Israel, d. i. das Volk, „sein Knecht". Sehr häufig kommt vor die althergebrachte Benennung Davids Gott gegenüber mit „mein, dein, sein Knecht" (89 4; 132 10; 78 70 usw.) [2], einmal die Benennung Moses mit „sein Knecht" (105 26).

[1] Danach ist doch wohl auch v. 51 die Variante עבדך vorzuziehen.

[2] Der alte Titel des Mose *ʿebed jhwh* wird nur in Überschriften für David gebraucht 18 1; 36 1.

Derselbe Titel wird dem Abraham, wie schon im Deuteronomium den Patriarchen überhaupt (S. 198), zuteil („sein Knecht" 105 42 und so doch auch wohl v. 6 [LXX *ʿăbādāw*]).

In Prolog und Epilog des Buches Hiob erhält Hiob in Gottes Munde das Epitheton „mein Knecht" (1 8; 2 3; 42 7. 8 ter), um ihn dem Satan und den Freunden gegenüber als den von Gott Anerkannten und ihm Zugehörenden zu bezeichnen. Es ist Ehrentitel wie in der alten Anwendung auf David. Nur im Buche Hiob (4 18) heißen die Engel *ʿăbādīm* Gottes, weil sie dessen Willen ausrichten, analog der gleichen Benennung der Propheten bei den Älteren. Gleichbedeutend damit ist Ps 103 21 die Bezeichnung der himmlischen Heere, der Engel, mit *měšārētāw* „seine (Gottes) Diener", die der Psalmist erläutert: „die seinen Willen ausrichten".

Die Bücher Esra, Nehemia und Chronik haben für *ʿebed* in religiösem Sinne dieselbe Anwendungsweise wie der Psalter. Wie seit alters redet der einzelne von sich Jahwe gegenüber mit *ʿabdĕkā*. So tut es Nehemia in seinen Memoiren (1 6. 11 bis), und ebenso legt es der Chronist den Redenden in den Mund (I 17 17. 18 bis u. sehr oft). Der Plural *ʿăbādīm* mit dem Suffix der zweiten oder dritten Person wird in Nehemias Memoiren (1 6. 10. 11; 2 20) gebraucht, überall deutlich von dem ganzen Volke (beachte 1 6!), ebenso *ʿăbādekā* „deine Knechte" von der Chronik (II 6 14. 23. 27) in Entlehnungen aus Regum (= III Rg 8 28. 32. 36; vgl. S. 198). Nach alter Art nennt Esr 9 11 die Propheten Jahwe gegenüber „deine Knechte". Wie in den Psalmen wird nach hergebrachter Weise in der Chronik *ʿabdĕkā* (II 6 15. 16 u. sonst) und im Munde Jahwes *ʿabdī* (I 17 4. 7) als Ehrenprädikat Davids gebraucht. Daneben einmal *ʿabdō* von dem Patriarchen Israel (I 16 13 — Text nicht sicher) und bei Nehemia (1 7. 8; 9 14) *ʿabdĕkā* für Mose. Für den beibehaltenen alten Ehrentitel Moses *ʿebed jhwh* (II Chr 1 3; 24 6) wird auch gesagt *ʿebed hā-ĕlohīm* (Ne 10 30; Chr I 6 34; II 24 9). Nur in der Chronik (II 32 16) steht *ʿabdō* auch für Hiskia als treuen Jahweverehrer.

Buch Daniel hat nichts Neues. Die Propheten werden 9 6. 10 bezeichnet als Gottes *ʿăbādīm* (mit Suffixen), Mose genannt *ʿebed hā-ĕlohīm* (9 11); der betende Daniel bezeichnet sich mit *ʿabdĕkā* (9 17).

Für die Auffassung des Begriffs „Knecht" auf religiösem Gebiet bieten die Ketubim, besonders die Psalmen, einige Gesichtspunkte, die in den älteren Schriften nicht oder doch nicht in derselben Aus-

dehnung zu finden sind. Davon wird später zu reden sein (II Abt., VI Kap., I, 1). Hier soll nur wie bisher die Verbreitung des Begriffs und der Umfang des Personals, auf das er angewandt wird, konstatiert werden. Mit Bezug auf das zweite findet sich absolut Neues, was nicht schon seit Deuterojesaja gesagt worden wäre, in den Ketubim nicht. Charakteristisch ist aber der weit ausgedehnte Gebrauch der Bezeichnung als Knecht, besonders im Unterschied von den Propheten vor Deuterojesaja. Am meisten bemerkenswert ist in Psalmen, Nehemia und Chronik der ebenso wie wiederholt in Jes 56—66 für die Israeliten oder speziell die frommen Israeliten angewandte Plural *ʿăbādīm* mit Suffixen, die sich auf Jahwe beziehen. Diese Schriften und der nachexilische Schlußteil des Buches Jesaja übernehmen damit in weiterer Ausdehnung eine Ausdrucksweise, die wir zuerst vereinzelt vorfanden bei einem Deuteronomisten (S. 198) und bei Deuterojesaja (S. 198).

Es ist gewiß nicht zufällig, daß die Bezeichnung des Volkes in seinem Verhältnis zu Jahwe als „Knecht" oder seiner einzelnen Glieder als „Knechte" Jahwes in den älteren Teilen des Pentateuchs und der geschichtlichen Bücher ebensowenig vorkommt wie bei den vorexilischen Propheten. Die singularische Bezeichnung des Volkes wie einer Kollektivpersönlichkeit als „Knecht" (zuerst bei Ezechiel, s. S. 198) und die pluralische seiner einzelnen Glieder als „Knechte" treten ungefähr gleichzeitig auf. Welches die frühere von beiden Ausdrucksweisen ist, läßt sich kaum entscheiden. Die pluralische, und nur sie, hat erst in den nachexilischen Schriften weitere Verbreitung erlangt und ist signifikanter für die Auffassung des religiösen Verhältnisses als die singularische. Das Volk als Kollektivpersönlichkeit ist Knecht seinem Beruf nach, weil Jahwe es sich angeeignet hat. Ob sein religiöses Verhältnis diesem Beruf entspricht oder nicht, kommt dabei nicht in Betracht. Das ist auch bei dem pluralischen „Knechte" nicht der Fall Le 25 42. 55, wo Jahwe die Bezeichnung „meine Knechte" dahin erklärt, daß er die Israeliten als sein Eigentum (beachte v. 55 „mir Knechte"!) beansprucht, weil er sie sich zu eigen erworben hat durch die Ausführung aus Ägypten. Aber im Munde eines referierenden Dritten bezieht sich die Bezeichnung der einzelnen Glieder des Volkes allerdings auf das in ihnen irgendwie vorhandene religiöse Verhältnis. Das Volk ist unter allen Umständen Knecht. Die einzelnen sind es der Idee nach alle,

in Wirklichkeit nur nach ihrem Verhalten. Deshalb schwankt die Bedeutung des pluralischen Ausdruckes „Knechte" zwischen der Beziehung auf alle Glieder des Volkes und der auf die treuen Jahweverehrer. Während in der alten Zeit nur der einzelne sich selbst ehrerbietig als Knecht Jahwe gegenüber bezeichnet hatte oder einzelne hervorragende religiöse Persönlichkeiten so benannt worden waren, wird bei den nachexilischen Autoren das pluralische „Knechte" allgemeine Charakterisierung des religiösen Verhältnisses überhaupt. Dieses ist in allen Einzelfällen das des Knechtes gegenüber dem Herrn. Der einzelne Israelit als solcher wird im Aramäischen der Bücher Daniel und Esra bezeichnet als ein *ʿăbēd ĕlāhā'* „Knecht Gottes" (Da 6 21; vgl. den Plural Da 3 26. 28; Esr 5 11). In dem Knechtsein besteht die Gottesverehrung und demgemäß erschöpft sich gewissermaßen das Wesen Gottes den Verehrern gegenüber darin, daß er der Herr ist.

4 Die Wandlung in der Auffassung Jahwes als des Herrn

Alle diese Häufungen des Überkommenen in den Gottesnamen und in der Bezeichnung der Gottesverehrer als „Knechte" beruhen im Psalter, wo sie vorzugsweise zu beobachten sind, darauf, daß mehr als bei den Propheten, denen der Name Jahwe den ganzen Inhalt ihres Gottesbegriffs einschließt, das Bedürfnis empfunden wird, das Wesen Jahwes und das ihm entsprechende Verhältnis seiner Verehrer zu ihm zum Ausdruck zu bringen, und darauf, daß das Wesen Gottes den Späteren mehr als den Älteren in der Vorstellung des Herrn aufzugehen scheint.

Neben den schon angeführten Epitheten stehen in den Psalmen häufiger als in den früheren Schriften allerdings auch solche, die auf andere Eigenschaften als die der Größe und Erhabenheit verweisen so namentlich auf Jahwes Gnade und Barmherzigkeit. Die auf Jahwe angewandten Adjektiva *ḥannūn* „gnädig" und *raḥūm* „barmherzig", fast immer miteinander verbunden, sind in den Psalmen nicht selten (86 15; 103 8; 111 4; 112 4; 145 8; *ḥannūn* 116 5; *raḥūm* 78 38). In den Nebi'im kommen sie nur Joel 2 13 und Jon 4 2 vor; im Pentateuch findet sich neben *raḥūm* Dt 4 31 nur noch in Stellen, die doch wohl deuteronomistisch überarbeitet sind, *ḥannūn* Ex 22 26 und *raḥūm wĕḥannūn* Ex 34 6, sonst beide Epitheta in Verbindung nur in Chronik

(II 30 9) und Nehemia (9 17. 31). Auch hier scheinen zuerst die Deuteronomisten einem freilich auch der älteren Zeit nicht fehlenden Gedanken in bestimmten Gottesepitheten Ausdruck gegeben zu haben, und die Psalmisten haben diesen Benennungen Verbreitung verschafft. Daneben ist noch häufiger als von dem großen oder erhabenen Gott in den Psalmen mit Anwendung der Abstrakta *ḥesed* und *ĕmūnāh* von dem gnädigen und treuen die Rede. Gewiß beruht das darauf, daß den Psalmisten der Gedanke an Gottes Gnade vertrauter ist als den Propheten, die ihn nur vereinzelt vertreten, so Hosea und Jeremia. Aber daneben liegt es hier ebenso wie bei Hosea in den Aussagen über die Liebe Jahwes zu seinem Volke (S. 207): nicht das macht Jahwe zum Gott, daß er Gnade und Treue übt, sondern daß seine Gnade und Treue über alles Maß hinausgehend groß ist, oder daß sie, wie der Ausdruck der Psalmisten lautet, „für Ewigkeit" ist (136 1 ff.; 100 5; 106 1 usw.), d. h. immer war und immer sein wird.

Überhaupt kommen in den Psalmen und anderen jüngeren Büchern bestimmte Epitheta für Jahwe, die nicht eben neu sind — so seine Bezeichnung als der Gerechte (s. unten II Abt., IV Kap., II) — viel häufiger vor als bei den Älteren. Die späteren Autoren können sich nicht genügen in ausdrücklicher Hervorhebung der mannigfachen Seiten des göttlichen Wesens.

Das alles kommt doch darauf hinaus, daß sie in dieser nicht zu erschöpfenden Vielseitigkeit die alles umfassende Größe Gottes zum Ausdruck bringen wollen. Sie empfinden mehr als die Älteren das Bedürfnis, es zu tun. Was für diese selbstverständlich war, bedarf für sie der Versicherung. Die Persönlichkeit Jahwes ist ihnen der Vorstellung nach — nicht im Gebetsverkehr mit ihm — ferner gerückt und muß beschrieben werden, während die Älteren ihn in unmittelbarer Nähe, wie in Gegenwart auf Erden, vor sich sahen. Indem die Späteren ihn in seiner Größe zu charakterisieren nicht müde werden, huldigen sie ihm als dem Herrn, der über allem steht.

Ganz abgesehen von den Gottesbenennungen ist, deutlicher als in der älteren Literatur, in der Gottesvorstellung der gesamten nachprophetischen Jahwe Gott, insofern er der Herr ist. Über die Art, wie bei den Propheten der Name *jhwh* den Begriff des Herrn in sich aufgenommen hat, geht noch nicht hinaus Ps 123 2, wo das Verhältnis der Frommen zu Jahwe analog gedacht wird dem der Knechte zu ihrem Herrn (*ădōnêhem*); auch nicht Ps 12 5, wo die Gott-

losen sich wider Jahwe auflehnen mit den Worten: „Wer ist Herr (*ādōn*) über uns?“ [1] Mehr aber, als sich bei den Propheten beobachten läßt, erscheint Jahwe direkt als der Herr, und zwar speziell als der Gebieter, dem Dichter des 8. Psalms, dem die Stellung des Menschen in der Erdwelt als eine gottähnliche gilt, weil er ein Herr der Erde ist: Jahwe hat es dem Menschen nur wenig an dem Gottsein fehlen lassen und ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt — man beachte den sonst auf die Gottheit angewandten Ausdruck *hādār* (S. 120 f.) —, indem er ihn zum Herrscher über die Werke seiner Hände gemacht (*tamšīlēhū*) und alles unter seine Füße gelegt hat (v. 6. 7). Es ist nicht bedeutungslos, daß dieser Psalm Jahwe anredet als *jhwh ădonênū* und von dem Namen Jahwes mit *addīr*, dem Ausdruck, der auf Königsherrlichkeit verweist (S. 86), verkündet, wie herrlich er auf Erden sei (v. 2. 10). In diesem Psalm ist Jahwe dem Menschen als dem Herrn der Erde gegenüber als der Herr der Welt gedacht. Schon in der älteren Literatur wird er freilich in der Welt nach seinem souveränen Willen wirkend vorgestellt, aber als Herr nur genannt oder häufiger charakterisiert dem Volk Israel oder gelegentlich auch den Erdbewohnern gegenüber. Von diesen, nicht von der Erdoberfläche, wird der verhältnismäßig alte Ausdruck „Herr (*ādōn*) der ganzen Erde“ zu verstehen sein (S. 179).

Der Gedanke, daß der Mensch in seiner Herrenstellung auf der Erde ein Abbild Gottes ist als des Herrn der Welt, ist auch in dem Schöpfungsbericht der Priesterlichen Schrift des Pentateuchs nicht zu verkennen. Hier wird an die Aussagen, daß der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sei, die Verheißung geknüpft, daß er herrschen soll (*jirdū*) über alles Getier der Erde (Ge 1 26).

Als der Herr erscheint Elohim in der Priesterlichen Schrift aber nicht nur in dieser Vergleichung des Menschen mit ihm und in der Art, wie in der Schöpfungsgeschichte Himmel und Erde auf das gebietende Wort Gottes hin entstehen, sondern mehr noch auf einem

[1] Richtig beobachtend, daß in diesen Stellen Jahwe als der Herr gilt, aber verkennend, daß diese Bedeutung in den Namen Jahwe hineingelegt ist, war Nestle (Theologische Studien aus Württemberg, Jahrg. III, 1882, S. 241 f.) geneigt, darin ein „Zeugnis“ dafür zu sehen, daß schon diese Psalmisten das Tetragramm aussprachen *ădonāj*, wodurch in Ps 123 2 die Vergleichung zu einer Tautologie herabgedrückt würde.

anderen Gebiet, nämlich in der Aufstellung seines Willens als der Norm für das Verhalten der Menschen, in der Proklamierung seiner ihnen geltenden Gesetze. Auch die Propheten denken den Willen Jahwes als einzig maßgebend für die Lebensführung Israels. Sie beanspruchen für sich, Verkünder dieses Willens zu sein. Neben ihnen hatten andere vorexilische Autoren, der Herausgeber des Bundesbuches (Ex 20 22; 21 1) und der des sogenannten zweiten Dekalogs (Ex 34 11), die ihnen als mosaisch geltenden Gesetze unmittelbar auf Jahwe zurückgeführt. In der Priesterlichen Schrift liegt aber eine Steigerung darin, daß Elohim schon dem Noah und dann dem Abraham bei den Bundschließungen mit ihnen bestimmte Gebote kundgetan hat. Der von Noah abstammenden gegenwärtigen Menschheit gegenüber kann diese Schrift einen anderen Gott als den, der seinen Willen diktiert, nicht denken. Nur in dem Idealbilde der ersten von Gott gut befundenen Menschen scheint es für sie dieser Äußerung der Gottheit nicht bedurft zu haben; denn die Heiligung des siebenten Tages am Schlusse der Schöpfertätigkeit Gottes tritt nicht auf in der Form eines Gebots und ist eher gedacht als eine dem Menschen geschenkte Wohltat. Inwiefern in der Auffassung der Priesterlichen Schrift von Jahwe als dem Herrn der Welt ein Fortschritt liegt zum absoluten Universalismus, ist an späterer Stelle zu besprechen (II Abt., VIII Kap., 7). Jetzt kommt es uns nur darauf an, hervorzuheben, daß die Vorstellung von dem Herrn sich hier stärker geltend macht als in der früheren Zeit.

Von diesen Darstellungen, die deutlich eine neue Auffassung von dem Verhältnis Jahwes zu Israel und zu der Welt bekunden, blicken wir zurück auf das Gesamtbild, das wir zu geben versuchten von der Gottesvorstellung der nachprophetischen Zeit. Die Beurteilung der nachprophetischen Ausdrucksweise auf dem uns hier interessierenden Gebiet fanden wir dadurch erschwert, daß wir vorzugsweise auf den Sprachgebrauch von Psalmen angewiesen sind, deren Abfassungszeit sehr verschieden beurteilt wird. Aber deutlich scheint mir doch in speziellen Fällen zu sein, daß wir es hier mit späterer Sprach- und Denkweise zu tun haben.

Dahin rechne ich die Berührung bestimmter Psalmen in den Ausdrücken *mĕlūkāh* und *malkūt* für eine Eigenschaft Jahwes nur mit Chronik, Daniel (S. 218 ff.) und dem ganz späten Zusatz zu

Obadja (v. 21) [S. 195 f.], ebenso das Zusammenstimmen vieler Psalmen in der Häufung von *ʿeljōn* mit dem עליא des Buches Daniel und dem *ʿeljōn* des Sirach (S. 222 f.). Die Art des Gebrauchs von *mĕlūkāh* und *malkūt* der Psalmen, von *mĕlūkāh* in Obadja, von *malkū* in Daniel und nicht minder von *mamlākāh* in Chronik unterscheidet sich sehr bestimmt von dem *mamlākāh* Ex 19 6 (S. 190). Dieses bezeichnet das Volk, das ein Reich bildet; dagegen bedeuten jene Ausdrücke in den genannten Büchern abstrakt „Königsstellung" oder „Königsherrschaft"[1]. Das kommt schon in den Wortbildungen *mĕlūkāh*, *malkūt* und *malkū* zum Ausdruck, die eigentlich das Königsein (oder auch das Vorhandensein eines Königs) bezeichnen im Unterschied von dem ursprünglich räumlich gemeinten *mamlākāh*. Die in den Psalmen so häufige Benennung Jahwes mit *ʿeljōn* fanden wir, obgleich dies gewiß ein altes Gottesepitheton ist, in alter Literatur nur etwa einmal angewandt (S. 115).

Unverkennbar ist ferner in der Ausdrucksweise speziell der Psalmengruppe, die Jahwes Königtum verherrlicht, daß sie sich mit Deuterojesaja und späten Stücken der Prophetenschriften berührt, eben in der Betonung des Königtums (S. 195 f.) und auch in der Häufung von Epitheten, die auf Jahwes Größe und Macht verweisen (S. 213). Das kann nicht, wie es neuerdings von MOWINCKEL[2] geschehen ist, beurteilt werden als Abhängigkeit Deuterojesajas von den Psalmen; denn Deuterojesaja steht in der jüngeren prophetischen Literatur in diesen Gemeinsamkeiten mit den Psalmen nicht allein, und es wäre unter Voraussetzung höheren Alters jener Psalmen nicht verständlich, daß ihr Einfluß auf die Propheten sich plötzlich von Deuterojesaja an geltend machen sollte. Vielmehr scheint mir das „König geworden ist dein Gott" Jes 52 7, dessen Beziehung auf die bevorstehende Errichtung Zions deutlich ist, geradezu jenem

[1] Ps 22 29 „Jahwes ist die *mĕlūkāh*, und er herrscht über die Völker"; 103 19 „sein Königtum (*malkūtō*) herrscht über alles"; 145 11 „die Herrlichkeit deines Königtums (*malkūtĕkā*)"; 145 12 „die Herrlichkeit der Pracht deines Königtums (*malkūtō*, l. *malkūtekā*"); 145 13 „dein Königtum (*malkūtĕkā*) ist ein Königtum aller Ewigkeiten" (vgl. das parallele *memšaltĕkā* „deine Herrschaft"); Da 3 33; 4 31; 7 14 *malkūtēh* parallel mit *šolṭānēh* „seine Herrschaft" und Da 7 14 *malkū* mit *šolṭān*. Ob v. 21 „Jahwes wird sein die *mĕlūkāh*", d. h. ihm wird die Herrschaft zufallen. Ebenso I Chr 29 11 „alles im Himmel und auf Erden (ist dein); dein ist die *mamlākāh*".

[2] Psalmenstudien II, 1922, S. 195 ff.

Psalmisten das Thema gegeben zu haben. Schon bei dem alten Jesaja ist von Jahwe als dem König und seiner Größe die Rede, aber doch, wie von keiner Seite in Abrede gestellt wird, in ganz anderer Weise als in jenen Psalmen und im Prophetismus seit Deuterojesaja. Auch noch Deuterojesaja redet immer wie der alte Jesaja nur in konkretem Ausdruck von Jahwe als dem König, nie von seinem Königtum oder seiner Königsherrschaft. Darin unterscheidet er sich von der Redeweise in Daniel, Chronik und Obadja v. 21, während die Psalmen ebendiese gebrauchen.

Aus diesen verschiedenen Beobachtungen ist auf späte Zeit der Psalmen, auf die sie sich beziehen, zu schließen. Ich muß deshalb bei aller Zurückhaltung im Urteil über die Abfassungszeit einzelner Psalmen als feststehend ansehen, daß es allgemein eine Eigentümlichkeit der späteren Zeit ist, die Vorstellung von Jahwe als dem Herrn und die damit in Verbindung stehenden von seiner Erhabenheit, Größe und Macht mehr zur Geltung zu bringen als die Älteren es getan hatten.

Das wird wesentlich darauf beruhen, daß bei den Späteren der Name Jahwe, der den älteren Propheten alles besagte, zurücktritt. Es werden Umschreibungen dieses Namens erforderlich. Wenn allmählich das Bestreben aufkommt, ihn nicht zu häufig auszusprechen oder auch zu schreiben, so hat das seine Veranlassung nicht nur in der Furcht vor seiner Profanation oder vor dem Anschein einer national-partikularistischen Auffassung, sondern auch darin, daß der Name, der den Älteren als ein Personenname seinem Werte nach verständlich gewesen war, zu einem Mysterium wurde, das man sich durch andere Ausdrücke zu erklären suchte. Schon ehe, wovon wir früher geredet haben (II Teil, VII Kap., I), aus verschiedenen Gründen in Chronik und Kohelet der Brauch aufkam, den Namen *jhwh* möglichst zu vermeiden oder auch gar nicht anzuwenden, zeigt sich, offenbar ohne daß eine Scheu vor seinem Gebrauch bestand, sein Zurücktreten hinter anderen Gottesbenennungen. Nehemia hat in seinen Memoiren offenbar noch kein Bedenken, den Namen *jhwh* zu schreiben; aber er wendet in der Regel andere Namen an. Der Name *jhwh* ist ihm nicht sowohl unnahbar als vielmehr fremdartig geworden. Er sagt gewöhnlich *hā-ĕlohīm* (4 9; 5 13; 6 10; 7 2), *ĕlohīm* in den Verbindungen *jir'at ĕlohīm* 5 15; *lo'-ĕlohīm* 6 12 und einmal für sich allein 13 26, veranlaßt durch voranstehendes

lē'lohâw. wo das Pronominalsuffix die Artikellosigkeit erfordert[1]. Nur einmal hat er *jhwh* in der solennen Formel *wa-jĕhalĕlū et-jhwh* 5 13.

Die meisten späteren Autoren griffen bei ihrem Bestreben, den Inhalt des Jahwenamens zu erläutern oder zu umschreiben, zu Erneuerung oder auch Neubildung und Fortbildung von Ausdrucksweisen für den Begriff des Herrn oder des Großen, Hohen, Mächtigen und Herrlichen, die an sich uralt waren. Sie stehen darin dem allgemein Semitischen näher als die Propheten. Die Auffassung von der Gottheit, die in diesen Benennungen liegt, ist also nie ausgestorben gewesen; bei den Propheten hat sie, wenn man so will, am intensivsten bestanden, weil sie sie in den Namen *jhwh* selbst hineinlegten. Die Späteren, für die der Name *jhwh* diese Inhaltsfülle nicht mehr besitzt, greifen zu Umschreibungen, die alle darauf hinauskommen, Jahwe als den Herrn zu charakterisieren.

Bei Jesus Sirach, der auch seinerseits neben dem bei ihm nicht seltenen Jahwenamen Häufungen anderer Gottesbenennungen gebraucht, dient demselben Zweck, das Wesen Jahwes deutlich zum Ausdruck zu bringen, daß er sich zum ersten Male vereinzelt gestattet, artikelloses *ādōn* (32 22 Rand) oder auch vielleicht *hā-ādōn* (לאדון 10 7) im Wert eines Eigennamens zu gebrauchen.

Auch das κύριος der Septuaginta als Ersatz für den alttestamentlichen Gottesnamen, obgleich es allem Anschein nach nicht allein im Anschluß an alttestamentliche Ausdrucksweise aufkam, vielmehr seinen Ursprung eher in hellenistischem Sprachgebrauch zu haben scheint, will doch ein Ausdruck des alttestamentlichen Gottesbegriffs sein. Mit größerer Bestimmtheit ist das anzunehmen für das *ādonāj*, das die Sopherim mit der Bedeutung „der Herr" aufbrachten für die Aussprache des Tetragramms und das daraufhin in dem Wert eines selbständigen Eigennamens in den alttestamentlichen Text eindrang. Dies *ādonāj* ist der konsequente Abschluß der Entwicklung der alttestamentlichen Gottesbenennungen. Das κύριος der Alexandriner läßt eine Ergänzung zu. Wir glaubten sie zu finden in einem dem Sinne nach hinzuzudenkenden Possessivpronomen, in der Auffassung

[1] Neh 12 45 ließe sich statt לֵאלֹהִים ebensogut lesen לָאלֹהִים und 13 25 בָּאלֹהִים statt בֵּאלֹהִים. Die Masora drückt nach ל und ב vor *ĕlohĭm* da, wo es sich um den einen Gott handelt, den Artikel nie aus.

des κύριος im Wert von „mein, unser Herr" (II Teil, VIII Kap., I, 2, c). Das *ădonāj* stellt eine Steigerung des *ādōn* bei Jesus Sirach dar, das ebenso wie κύριος die Ergänzung durch eine gedachte nähere Bestimmung noch offen läßt. Das mit dem beibehaltenen, aber in seinem Sinne nicht mehr beachteten Pronominalsuffix versehene *ădonāj* schließt eine entsprechende Ergänzung aus durch die Streichung der Bedeutung „mein" in der Endung und macht das Wort zur Bezeichnung des Herrn schlechthin (II Teil, VIII Kap., III). Damit ist in der Entwicklung des Begriffs „Herr" ein Höhepunkt erreicht, der sich nicht überschreiten läßt. In früherem Zusammenhang ist darauf hingewiesen worden, daß allem Anschein nach *ădonāj* niemals in der lebendigen religiösen Sprache als Eigenname gebraucht worden, sondern auf die Schriftlektion und den durch sie beeinflußten Schrifttext beschränkt geblieben ist (II Teil, VI Kap., II und VII Kap., III, 6). Für die Theologie des auf die alttestamentliche Periode folgenden Judentums ist diese an eine Theorie gebundene Anwendungsweise charakteristischer, als es die in freiem Sprachgebrauch wäre.

Mit der Darstellung von dem Gebrauch der Gottesbenennungen des Alten Testaments, die den Begriff des Herrn ausdrücken, ist unser Überblick über die Verbreitung ebensolcher Namen in den alten Religionen semitischer Völker abgeschlossen.

An dieser Stelle ist eine Erwägung darüber am Platze, inwieweit den so allgemein vertretenen Namen eine Bedeutung beizulegen ist für die in jenen Religionen lebendige Gottesvorstellung.

Überall in der Religionsgeschichte ist die Beobachtung zu machen, daß Namen und Begriffe, ganz besonders Gottesnamen, im Laufe der Entwicklung einen Inhalt erhalten, der sich mit dem ursprünglichen Sinne des Wortes nicht mehr deckt, sehr oft mit ihm nichts mehr zu tun hat. Die meisten Gottesnamen sind, ebenso wie *jhwh*, in ihrer Wortbedeutung längst nicht mehr verstanden worden, als sie noch immer in lebendiger Religion gebräuchlich waren — man denke nur an Ζεύς und unser „Gott". Aber auf den Bedeutungsinhalt der Gottesnamen mit dem Sinne von „Herr" bei den Semiten ist diese Beobachtung nicht oder doch nur ausnahmsweise anzuwenden. Wenn vielleicht, was sehr unsicher ist, hebräisches *šēd* ur-

sprünglich ein Gottesname mit der Bedeutung „Herr" — arabisch *sajjid* — gewesen sein sollte, so hat das Wort im alttestamentlichen Sprachgebrauch, wo es einen Dämon bezeichnet, diese Bedeutung anscheinend verloren. Es hat aber auch aufgehört, ein Gottesname zu sein. Daneben haben wir jene lange Reihe semitischer Gottesnamen, die in der Profansprache ältester und jüngster Urkunden unverkennbar die Bedeutung „Herr" besitzen und immer behalten: *baʿal, melek, ādōn* usw. sind durch alle Zeiten hindurch nicht nur als Gottesnamen gebraucht worden, sondern daneben im täglichen Leben als Ausdrücke für den Begriff des Herrn in seinen verschiedenen Färbungen. Hier kann es sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung für den Gebrauch als Gottesnamen nur etwa um Modifikationen des Begriffes „Herr" handeln.

Deshalb ist anzunehmen, daß die Namen mit der Bedeutung „Herr" von dauerndem Einfluß waren auf die Gottesvorstellung im Semitismus. Das mußte um so mehr der Fall sein, wenn — wie sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen läßt — bei den Semiten allgemein für Gottesnamen eine Wertschätzung bestand, die der des Namens *jhwh* bei den Israeliten, wenn nicht entsprechend, so doch analog war. Dieser gilt im Alten Testament wie ein selbständiger Repräsentant Jahwes, faßt in realem Sinn etwas in sich von dem, was er bezeichnet, so daß von dem Namen Jahwes geredet wird, wo es sich, wie im Tempelkult, um die Gegenwart des mit diesem Wort angerufenen Gottes handelt. Überhaupt ist für den Semiten der Name einer Person oder Sache von ihrem Wesen nicht zu trennen. Das zeigen die zahlreichen bedeutsamen Namengebungen, Namenänderungen und Namenauslegungen. Das Alte Testament drückt die Wesensbestimmung einer Person oder einer Gemeinschaft aus mit den Worten, daß ihr ein bestimmter Name beigelegt wird, und bezeichnet ihre Umwandlung in eine neue Lebenshaltung oder Lebensstellung mit der Erklärung, daß ihr ein neuer Name beigelegt werden solle. Der Messias wird Jes 9 5 charakterisiert mit der Aussage: „Man nennt seinen Namen Wunder an Rat, starker Held, Beutevater, Friedensfürst"; die Umwandlung des empirischen Jerusalem in das der Vollendungszeit beschreibt Jes 62 2 mit der Verheißung: „Beigelegt wird dir ein neuer Name, den der Mund Jahwes bestimmen wird". Das klingt so, als ob der Name das hervorbrächte, was er ausdrückt.

Danach ist anzunehmen, daß in den Gottesnamen mit der allgemein bekannten Bedeutung „Herr" im Gebrauch der semitischen Sprachen als lebendiger der Begriff des Herrn dem Bewußtsein bedeutsam und wichtig blieb. Das gilt auch für die hebräischen hierher gehörenden Gottesnamen einschließlich der mit Überlegung eingeführten neuen Namensform *ădonāj*. Die Anwendung des Gottesnamens „Herr" im Christentum und die Gedanken, die wir damit verbinden, dürfen wir nicht vergleichen, da er überkommen ist als Übersetzung fremdsprachiger Wörter und verstanden wird unter dem Einfluß der langen Geschichte, die diese erlebt haben mit Verdunklung des ursprünglichen Wortsinnes. Ähnlich liegt es, wo das Hebräische aus dem Gebrauch des Umgangs verschwunden und ausschließlich gottesdienstliche Sprache geworden ist. Damit wurde *ădonāj* umgewandelt in einen Eigennamen wie *jhwh*, und seine Wortbedeutung kam kaum noch in Betracht. Es lag aber anders, als dieser Name mit Bewußtsein und Absicht eingeführt wurde als ein Ersatz für *jhwh*.

Aber auch wenn es richtig ist, daß in den semitischen Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" dieser Sinn sich immer durchsichtig erhielt, bleibt für die Stelle, die ihnen zuzuweisen ist in der Entwicklung der Religionen der semitischen Völker, doch noch eine Frage, die nicht nur diese Namen und diese Religionen betrifft, nämlich die, welchen Wert überhaupt die bestimmt erkennbare und mit Bewußtsein gebrauchte Wortbedeutung eines Gottesnamens hat für das religiöse Leben, das sich seiner bedient.

Die in den semitischen Sprachen aus ihrer Urzeit überlieferten Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" oder „groß" sind auf allen Entwicklungsstufen nur Formen, von denen der religiöse Gehalt zu unterscheiden ist, den in seinem ganzen Umfang ein einzelner Name nicht zu umspannen vermag. Aber diese Namen geben der Gottesvorstellung eine bestimmte Färbung. Wie sehr Verschiedenes in den Begriff der Größe bei seiner Anwendung auf die Gottheit hineingelegt werden konnte von religiösen Naturen, die unmittelbar aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit der Gottheit ihre Aussagen über sie schöpften, zeigte uns die Vergleichung der Propheten Amos, Hosea und Jesaja (S. 204 ff.). Nicht anders liegt es da, wo es sich um den verwandten Begriff des Herrn handelt. Das, was in den Namen hineingelegt oder auch in anderen Namen oder Vorstellungen mit

ihm verbunden wird, kann für das lebendige religiöse Leben in bestimmten Fällen eine größere Bedeutung besitzen als jener Name. Aber bei aller individuellen Verschiedenheit in Gebrauch und Auslegung der Benennungen bleibt doch eine gewisse Gebundenheit an den altbekannten Begriff, den sie ursprünglich ausdrücken. Wir glaubten ein Bestimmtsein durch alte Benennungsweise des Gottes als des Herrn auch da beobachten zu können, wo — wie bei den älteren Propheten — die entsprechenden Gottesnamen ganz oder fast ganz aufgegeben werden und beinahe nur noch in der Erinnerung nachklingen.

Mit dem Einfluß eines bestimmten Gottesnamens auf das religiöse Denken liegt es ebenso wie mit der Einwirkung einer bestimmten Sprache auf den Gedanken über Göttliches. Nicht die Sprache eines Volkes erschafft den Charakter seiner Religion, sondern diese bedient sich der Sprache zu ihrem Ausdruck und bildet sie nach ihren Bedürfnissen. Aber andererseits ist das nun einmal vorhandene Ausdrucksmittel der Sprache von Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Religionen, weil der religiöse Gedanke an ihn gebunden bleibt. Auch das einzelne zu Gebot stehende Wort beeinflußt den Gedanken schon in dem Versuch, aus dem religiösen Innenleben herauszutreten. In der ganzen Geschichte der Religionen vermag sich deshalb selbst das religiöse Genie nicht nur in dem Ausdruck seines Empfindens durch das Wort, sondern schon in dem Gedanken, der vor dem Worte das Empfinden festhält, dem Einfluß der bestimmten Sprache, in der es redet und denkt, nicht zu entziehen. Eben dieser Einfluß mußte sich irgendwie geltend machen in dem Worte für „Herr“ und den daneben bestehenden Synonymen, solange sie in lebendigen semitischen Sprachen als überkommene Benennungen für die Gottheit gebraucht wurden.

In unseren bisherigen Ausführungen über die semitischen Gottesnamen war von nichts anderem die Rede als von der allgemeinen Verbreitung der Gottesbenennung „Herr“ und der damit zusammenhängenden Gottesvorstellung. Es sollte gezeigt werden, daß das auf dem Boden des späteren Judentums gebrauchte κύριος vorbereitet worden ist durch eine allgemein semitische Ausdrucksweise. Wir haben dabei für den Begriff des Herrn nur vorausgesetzt die sehr allgemeine und unbestimmte Fassung als des Übergeordneten.

Davon aber ist bis dahin noch nicht gesprochen worden, in welchem speziellen und vielleicht wechselnden Sinne die Benennung der Gottheit als des Herrn, die doch verschiedene Modifikationen zuläßt, in der Entwicklung der Religion bei den semitischen Völkern verstanden wurde. Dieser Frage nachzugehen, stellen sich die folgenden Spezialuntersuchungen zur Aufgabe.

Der Versuch ihrer Beantwortung streift nahe heran an das Unternehmen, der Entwicklung des Gottesbegriffs überhaupt bei den semitischen Völkern nachzugehen. Es läßt sich nämlich fragen, ob nicht die ganze Geschichte ihres Gottesgedankens sich verstehen läßt oder doch vorzugsweise verstehen läßt als eine Entfaltung des Begriffs „Herr". Jedenfalls kommt dies für irgendeine andersartige Benennungsweise der Gottheit nicht in Betracht. Überhaupt findet sich bei den Semiten keine andere, die mit einer zu allen Zeiten durchsichtig gebliebenen Bedeutung so allgemein verbreitet gewesen und so ausdauernd festgehalten worden wäre wie die als „Herr". Um aber ein Mißverständnis abzuwehren dessen, was in bewußter Beschränkung unsere Untersuchungen geben wollen, sei die Bemerkung nicht unterlassen, daß es nur beabsichtigt ist, die Entwicklung des Gottesbegriffs insoweit zu geben, als sie sich direkt an dem Begriff des Herrn und an den mit ihm unmittelbar zusammenhängenden Vorstellungen beobachten läßt. Wir verzichten, weil uns nur die Voraussetzungen des κύριος der Alexandriner beschäftigen, darauf, solchen Momenten jenes geschichtlichen Prozesses nachzugehen, die eine anders orientierte Auffassung der Gottheit bekunden. An solchen fehlt es nicht, ebensowenig im gesamten Semitismus wie im Alten Testament. Nur gelegentlich werden wir anzudeuten haben, daß ein oder das andere dieser Momente in die Vorstellung des Gottes als des Herrn zurückläuft. Mir ihr vereinbaren lassen sie sich alle.

ZWEITE ABTEILUNG

Die Entwicklung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten

Erstes Kapitel

Einleitendes

In unserer Übersicht über die Verbreitung der Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" im Semitismus haben wir uns bemüht, zu zeigen, daß der Gebrauch dieser Namen sich allgemein auf alle dahin gehörenden Völker erstreckt, daß auch da, wo sie zurücktreten, wie das zeitenweise in der alttestamentlichen Literatur der Fall ist, doch die Vorstellung des Gottes als des Herrn dem Gottesbegriff seine Form gibt. Es kann nach der Übereinstimmung der hierher gehörenden Gottesnamen bei den verschiedenen semitischen Völkern keinem Zweifel unterliegen, daß die darin ausgedrückte Auffassung von der Gottheit ihrem Ursprung nach einer Periode angehört, wo die Semiten noch eine Einheit bildeten.

Da es unverkennbar ist, daß der Gottesname κύριος in Septuaginta irgendwie ein Endglied bildet in der geschichtlichen Folge dieser Namen — nur über die Art, wie der Zusammenhang aufzufassen ist, läßt sich verschieden urteilen —, so werden wir den Sinn dieses Namens ganz zu verstehen nur hoffen dürfen, wenn es gelingt, bis auf die Anfangsbedeutung jener verschiedenen synonymen Benennungen zurückzugehen und uns den Entwicklungsprozeß zu vergegenwärtigen, der von ihr her bis zu diesem Abschluß führt.

Wir haben aus dem Sprachgebrauch der Septuaginta zu entnehmen geglaubt, daß die Übersetzer ihr κύριος auffaßten in dem Sinne von „unser Herr" oder „mein Herr", und zwar daß sie dieses „unser" oder „mein" verstanden von dem Gott, zu welchem dem Verehrer im Gebetsverkehr der Zugang offen steht (II Teil, VIII Kap., I, 2, c). Aber diese Beurteilung bedarf der Prüfung durch die Beantwortung

der Frage, ob jene Auffassung sich ergibt als das Resultat der ganzen vorangegangenen Entwicklung und dadurch ihre Bestätigung erlangt.

Mit dem, was der Consensus der Ausdrucksweise in den verschiedenen semitischen Dialekten sehr unbestimmt besagt, daß die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" gemeint sind als Bezeichnung dessen, der groß ist, oder in spezielleren Andeutungen dessen, der erhaben, stark und herrlich ist, daß also die sehr allgemein gehaltene Vorstellung des Übergeordneten in jenen Namen zum Ausdruck kommt, ist dem Bedürfnis einer Erklärung der Gottesbenennung „Herr" nicht Genüge geleistet. Worauf die Überordnung sich bezieht, oder wie sie sich manifestiert, erfahren wir bei fast allen hierher gehörenden Benennungen nur in einzelnen Fällen, die eine Verallgemeinerung ihrer Aussage nicht zulassen.

Die Benennung als Herr kann ein Ehrentitel sein, der ganz unbestimmt das Gefühl der Ehrfurcht ausspricht, das überall der Gottheit gegenüber empfunden wird. So liegt es deutlich in dem phönizisch-hebräischen *adon*, in das erst vom späteren Judentum der bestimmtere Sinn des machtvollen Herrschers hineingelegt wird. Ursprünglich wurde es als Epitheton gebraucht, das jedem Gott als solchem zukommt und nicht mehr besagt, als eben daß er Gott ist. Nur in der sowohl im Phönizischen als im Hebräischen gewöhnlichen Verbindung dieses Titels mit einem Pronominalsuffix, das sich auf den Redenden bezieht, ist noch immer zunächst sehr allgemein ein Verhältnis zwischen dem Gott als Herrn und seinem Verehrer ausgesprochen, wie das die selbstverständliche Voraussetzung ist für die Gottesverehrung. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Bezeichnung mit „Herr" im Wert eines bloßen Titels sich bei einer so großen Gruppe der Menschheit, wie die der Semiten es ist, so allgemein festgesetzt hätte, wenn nicht ursprünglich die Beziehung dieses Würdenamens auf eine bestimmtere Vorstellung von dem Herrsein der Gottheit zugrunde gelegen hätte.

Im Alten Testament bezieht sich die Herrenstellung Jahwes zunächst deutlich auf sein Gemeinschafts- oder nach dem hebräischen Ausdruck Bundesverhältnis zu dem bestimmten Volk Israel. Es läßt sich aber fragen, ob das nicht eine spezifisch israelitische, vielleicht eine erst der mosaischen Religion angehörende Vorstellungsweise ist. Wir haben nur auf Kombinationen die Vermutung zu gründen ver-

mocht, daß sie dem mosaischen Israel aus den Anfangszeiten der Hebräer übermittelt war. Die letzte Phase der alttestamentlichen Gottesbenennungen, das *ădonāj* des masoretischen Textes, besagt nichts von einem Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Volk, sondern redet von der Gottheit als dem Gebieter im absoluten Sinne. Die Entwicklung des Begriffs „Herr" bewegt sich also hier in verschiedenen Richtungen. Wir wünschen zu erfahren, welches ihr Ausgangspunkt ist, um danach Entstehungsweise und Bedeutsamkeit dieser auseinandergehenden Linien zu verstehen.

Was als gemeinsemitisch gelten darf, kann selbstverständlich nur entnommen werden aus solchen Namen, die anscheinend allen Semiten angehören. Unter den Namen, denen sicher die Bedeutung „Herr" eignet, kommt dafür — nicht mit unbedingter Gewißheit, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit — in erster Linie *ba'al*, *bēl* „Herr" (S. 20ff.), an zweiter Stelle *malik*, *malk* „König" (S. 44ff.) in Betracht.

Aber der zweite Name hilft nicht zum Verständnis der Auffassung des Herrn, am wenigsten zu dem der ursprünglichen Auffassung. Ist er wirklich eine gemeinsemitische Gottesbenennung, so stammt er aus Zeiten, wo es ein Königtum noch nicht gab, und muß einmal die Bedeutung etwa von „Leiter, Führer" gehabt haben, die uns nicht weiter bringt als dahin, daß es sich anscheinend handelt um das Verhältnis zu irgendwelcher Gruppe in der Menschenwelt. Aber nicht einmal das bringt der Name deutlich zum Ausdruck, denn er scheint ursprünglich absolut gebraucht worden zu sein ohne Beziehung zu einem bestimmten Bereich (S. 191 f.). Dazu kommt, daß er doch möglicherweise erst bei den schon getrennten semitischen Völkern spontan aufgekommen sein kann, als jedes von ihnen auf selbständigem Wege eine spätere Stufe der Verfassung erreicht hatte, auf der die verschiedenen Verbände für ihren Regenten gleichmäßig das altsemitische Wort *malik* angemessen fanden. Erst von da aus wäre diese Benennung auch für die Gottheit gebraucht worden. Die Babylonier haben für den König ein anderes Wort, *šarru*, und wenden dieses als Gottesbenennung an. Daß sie daneben auch *malik* als Gottesnamen in der Bedeutung „Fürst" gebrauchten, ist bezweifelt worden. Jedenfalls läßt es sich nicht mit Sicherheit erkennen, und dieser Gottesname hatte bei ihnen überhaupt keine bedeutsame Stelle (S. 49 f.).

Eine bestimmte Gottesvorstellung kann aus dem Namen „Herr" nur dann entnommen werden, wenn sich zunächst feststellen läßt, auf welches Gebiet oder welchen Bereich der Name sich bezieht. Mag man nun „Herr" verstehen in dem weiteren Sinne des Übergeordneten oder in dem spezielleren des Gebieters, überall setzt der Name, wenn er, wie doch anzunehmen ist, einen wirklichen Inhalt haben soll, voraus die Beziehung zu einem Bereich, dem die Überordnung oder das Gebieten gilt.

Eine solche Beziehung liegt überall vor für die Gottesbenennung *baʿal*. Nur an sie können wir uns halten, um zu versuchen, ob sich aus ihrem Gebrauch in dem uns erhaltenen Material eine den Anfangszeiten der Semiten angehörende Anwendungsweise der Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" rekonstruieren läßt.

Zweites Kapitel

Der Gott der Herr als Gott des Stammes

I Der Stadtgott Baal als ursprünglicher Stammesgott

1 Der Baal als Stadtgott

Die Gottesnamen *baʿal* und *bēl* sind nur dialektisch verschiedene Formen. Obwohl wir sehr viel ältere Zeugnisse für den babylonischen Namen *bēl* besitzen als für die bei den Westsemiten und Südarabern gebräuchliche Form *baʿal*, kann für die Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung nicht von den Babyloniern ausgegangen werden. Sie haben für ihr *bēl* sehr verschiedene Arten der Anwendung. Das beruht darauf, daß das uns vorliegende Material eine Entwicklung zur Voraussetzung hat, die sich durch lange Zeiträume hindurchzieht und bestimmt worden ist durch auf diesem Boden früh einsetzende mythologisch-theologische Reflexion. Sie hat ein System der Götterwelt erzeugt und den religiösen Sprachgebrauch geformt. Überall ist bei den Babyloniern und ebenso bei den Assyrern *bēl* ein Titel, der verschiedenen Göttern beigelegt werden kann in mannigfacher Weise, die auf keine einheitliche Auffassung hinweist. Bei den Westsemiten und Südarabern dagegen, deren Religion sich, soweit sie nicht durch die der Babylonier beeinflußt war, einfachere und ursprünglichere Vorstellungen bewahrt

hat, liegt eine im wesentlichen übereinstimmende und einheitliche Gebrauchsweise von *baʿal* vor. Nur etwa auf Grund von Vergleichung mit dem Gebrauch des Namens *baʿal* läßt sich vermuten, in welcher von den verschiedenen Anwendungsweisen des Namens *bēl* eine Hindeutung auf die ursprüngliche noch zu erkennen ist Wir lassen einstweilen das babylonische *bēl* unberücksichtigt, um später auf seinen Zusammenhang mit dem *baʿal* der Westsemiten und Himjaren zurückzukommen (IV).

Dieses wird niemals wie bei den Kanaanäern und Hebräern *adon* und bei den Aramäern *mārē'* gebraucht als ein Titel. Ebensowenig wird, wovon schon früher (S. 28. 191 f.) die Rede war, die Gottesbenennung *baʿal*, vielleicht mit verschwindenden späten Ausnahmen, — ebensowenig wie dasselbe Wort in der Profansprache — prädikativ angewandt. Fast immer ist *baʿal* deutlich ein Verhältnisbegriff, drückt die Beziehung aus zu einem Bereich. In einzelnen Abweichungen von dieser Regel ist *baʿal* als Abkürzung für einen komponierten Namen gebraucht. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle ist die Beziehung des Gottesnamens die zu einer bestimmten Stadt — so neben den vielen Fällen im Kanaanäischen und Himjarischen auch in dem altaramäischen *baʿal ḥaran* „Baal von Haran" — jedenfalls zu einer bestimmten Lokalität. Die wenigen und vielleicht alle nicht ganz sicheren Ausnahmen, wo es sich nicht um das Verhältnis zu einer Örtlichkeit handelt, sind mit Sicherheit anzusehen als spätere Ausdrucksweise (S. 38 ff.). In dem fast allgemein bezeugten Verhältnis zu einer Lokalität erscheint der Gott unter dem Namen *baʿal* als der Herr und damit zugleich als der Besitzer dieser Lokalität.

Der Ort, mit welchem der Baal verbunden ist, kann aber nicht von jeher eine Stadt gewesen sein, da der mit einiger Deutlichkeit als allgemein-semitische, jedenfalls als hohem semitischen Altertum angehörend bezeugte Gottesname stammen muß aus der Zeit von Entstehung von Städten. Die Stadt des Baal wird also an die Stelle einer anderen dem Baal angehörenden Lokalität getreten sein. Dafür läßt sich kaum an anderes denken als an eine Stätte, die einstmals ebenso den Mittelpunkt des Gemeinwesens bildete, wie es später die Stadt tat. Es kann sich wohl nur handeln um den Kultusmittelpunkt eines Stammes oder Clans, aus dem nachmals die Stadt erwuchs. Der dort verehrte Gott war für die ihn Verehrenden der Baal, d. h. der Herr des Stammes oder Clans. Daß er dies war ist

wohl die eigentliche Bedeutung des Namens. Mit dem Ortsnamen wird er später in Verbindung gebracht worden sein, um den bestimmten Baal von einem anderen zu unterscheiden. Wir werden sogleich sehen, daß auch der Baal einer Stadt durchaus nicht nur der Schutzgott des Ortes war, sondern zugleich und wohl zunächst der seiner Bevölkerung.

Wie es dazu gekommen ist, daß der Stammesgott zugleich ein Stadtgott und zuletzt nur ein Stadtgott wurde, läßt sich geschichtlich kaum noch irgendwo beobachten. Es ist aber wahrscheinlich, daß der Stammesgott in der Regel von Anfang an einen lokalen Sitz hatte — es wird noch darauf zurückzukommen sein (VI, 2). Das Nomadenleben der ältesten Zeiten schließt das Gebundensein des Stammes an einen bestimmten Kultusmittelpunkt jedenfalls nicht aus. Noch die heutigen nomadisierenden Araberstämme bewegen sich auf ihren Wanderungen in einem Kreise, den sie kaum überschreiten, und die Gottheiten der heidnischen Nordaraber hatten ihren feststehenden Sitz an Örtlichkeiten, zu denen der Stamm immer wieder zurückkehrte. Noch aus späten Nachrichten und bis auf den heutigen Tag wissen wir von heiligen Orten, an denen die mit ihren Herden umherziehenden Beduinen sich zu Festfeiern zusammenfinden. In einzelnen Kultusstädten ist ihr eigentliches Heiligtum ein an dem Orte haftender Naturgegenstand, dem ein Tempel nur als Behausung dient. In Mekka ist es der Stein der Kaʿaba. In Jerusalem war wohl der Fels der Omarmoschee ursprünglich das Heiligtum der Jebusiter. Solche von dem bestimmten örtlichen Punkte nicht zu trennende Heiligtümer, von deren Entstehung keine Kunde lebt, sind vielleicht überall die Ausgangspunkte des Kultus. Von Offenbarungen der Gottheit an bestimmten Orten, die an einen dort befindlichen Naturgegenstand, einen Baum, eine Quelle, einen Stein, anknüpfen oder eigentlich aus ihm heraus gebildet sind, hören wir aus den Sagen der Genesis. Solche Stätten haben meist ihren Charakter als Wohnsitz von Geistern oder Göttern eben erhalten durch ein Naturzeichen an dem Orte, wie in den Genesissagen, oder durch eine irgendwie auffallende Beschaffenheit der Ortslage selbst, wie etwa die hervortretende Gestalt eines Felsens, der als πρόσωπον θεοῦ angesehen wurde. Wenn an diesen Orten oder von ihnen ausgehend ein Ereignis sich vollzog oder, etwa durch das Lispeln des Baumes oder das Sprudeln der Quelle,

an ihnen ein Orakel empfangen wurde, worin man ein für den ganzen Stamm Bedeutsames erkannte, so wird das Lokalnumen als Gott des Stammes angesehen worden sein. Aus den Zusammenkünften zu den Feiern des Stammes erwuchs dann in einzelnen Fällen mit fortschreitender Kultur eine Stadt. Der Baal des Stammes wurde damit zum Baal der Stadt.

Das feststehende Heiligtum ist wohl in der Regel das Ursprüngliche, das tragbare eine spätere Form. Daß die Hebräer ein transportables Gerät, die heilige Lade, als den Wohnsitz ihres Gottes mit sich führen[1], ist erst das Ergebnis von Auswanderungen eines späteren Zeitalters, die nicht zum normalen Leben der Nomaden gehören. Sie traten ein, als das ursprüngliche Territorium des Stammes für seine Bedürfnisse nicht ausreichte und dieser Mangel ihn in die Ferne trieb. Aber sobald die Wandernden zur Seßhaftigkeit übergehen, zeigt sich wieder das Bedürfnis, ihrem Heiligtum und damit dem Gott einen festen Wohnsitz zu verschaffen. Die heilige Lade als wanderndes Heiligtum genügt den hebräischen Stämmen nur so lange, als sie eine Heimat suchten. David macht dem Umherziehen der Lade ein definitives Ende, indem er sie unterbringt auf der Tenne Arawnas an der altheiligen Stätte der von ihm eroberten Jebusiterstadt. Der Stamm oder die Gens *(mišpāḥāh)* der Daniter sorgt schon auf der Wanderung für ein festes Heiligtum, das er zu erobern hofft, durch den Raub eines Gottesbildes samt seinem Priester. Das Bedürfnis nach Kultus macht es notwendig, den Gott an einem bestimmten Orte zu suchen, und die auch unter primitiven Verhältnissen an bestimmte Normen gebundene Vollziehung des Kultus kann der Ausübung an einem feststehenden Heiligtum kaum entbehren. Deshalb wird in der Regel der Kultus schon in seinen Anfängen örtlich fixiert gewesen sein. Jedenfalls ist die Stadt als Kultusort überall die Umwandlung oder auch Erbin einer Kultstätte aus den Zeiten vor den Städtegründungen.

---

[1] Ich vermag nicht einzusehen, warum die alttestamentliche Lade nicht, wie die Überlieferung es darstellt, aus der Zeit der Wanderung stammen sollte. Namentlich davon, daß die Lade eines von vielen anderen Prozessionsheiligtümern gewesen wäre, hat mich Gressmanns Schrift „Die Lade Jahwes“ (Forschungsinstitut für Religionsgeschichte in Leipzig, Israelitisch-jüdische Abteilung, Heft 5), 1920, nicht überzeugt.

2 Baal bei den Westsemiten

Direkt läßt sich allerdings auf westsemitischem Boden nirgends nachweisen, daß der Baalkult einer Stadt an die Stelle getreten wäre des Kultus eines Baals als des Gottes eines Stammes. Die vielen kanaanäischen Ortschaften, deren Name ein *baʿal* enthält, lassen sich nicht als Repräsentanten alter Stämme oder auch Clans ansehen. Ebensowenig sind die kleinen phönizischen Reiche, deren Mittelpunkt, wie in dem von Sidon, Tyrus, Byblos, eine Stadt mit ihrem Baal oder ihrer Baalat war, als aus einzelnen Stämmen hervorgegangen zu erkennen. Nur etwa für das uralte Byblos könnten in einzelnen sprachlichen Besonderheiten seiner Inschriften und mehr noch in den Eigentümlichkeiten seiner Kulte Anzeichen vorliegen, die auf einen bestimmten Stamm der Byblier hinweisen[1]. Keinenfalls aber sind die Namen der als Zentren des Baalkultus hervortretenden Orte ursprünglich Stammesnamen. Der Name *baʿal ṣor* „Baal von Tyrus" wird erst gebildet sein nach dem Namen der Stadt, denn speziell auf ihre Lage paßt der Name *ṣor* „Fels". Auch der Baal von Sidon hat seinen Namen erst erhalten von der Stadt *ṣidon*, wenn dies Wort auf den Fischfang verweisen sollte. Er könnte aber von dem Gottesnamen *ṣid* gebildet sein, der möglicherweise ein alter Stammesgott war. Eher als das schmale phönizische Küstenland, das von einer Reihe selbständiger kleiner Stadtkönigtümer besetzt war, hat Syrien in ländlichen Distrikten Reste alter Stammesverfassung bis in die Zeiten des Kaiserreichs bewahrt. Darauf scheint das Regiment von Ethnarchen und Phylarchen zu verweisen[2]. Aber auch für die kanaanäischen Stadtreiche ist Entstehung aus Stammesorganisation dann leichter zu begreifen, wenn wir uns vorstellen dürfen, daß die kümmerlichen Fürstentümer, wie wir sie aus den Amarna-Briefen kennen, Trümmer sind einstmals umfangreicherer Staaten[3].

Für den Baal als einstmaligen Stammesgott ist geltend zu

[1] Movers (Die Phönizier, Bd. II, 1, 1849, S. 509 ff.) ist es nicht gelungen, aus der Verschiedenheit der Kulte der phönizischen Stadtreiche das Beweismaterial zu gewinnen für drei verschiedene Stämme oder überhaupt den Ursprüngen nach zu unterscheidende Gruppen der Phönizier.

[2] Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain [2], Paris 1909, S. 177.

[3] S. dazu die Vermutungen von Alt, Ein Reich von Lydda, ZDPV 47, 1924, S. 184, und: Die Landnahme der Israeliten in Palästina (Sonderabdruck aus dem Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1925), S. 4 ff.

machen, daß für ihn als den Gott der Stadt nicht zu denken ist an einen Gott der Lokalität als solcher, sondern an den des sie einnehmenden und nach ihr benannten Gemeinwesens. Dem „Herakles" zu Tyrus, d. i. dem Melkart, brachten nach Diodor (XX, 14) auch die Karthager als dem Schutzgott der Mutterstadt den Zehnten dar. Die Sidonierkolonie im Piräus besitzt dort einen Tempel des „Baal von Sidon" (Répert. 1215, 6). Der Bereich des Gottes ist also die Bevölkerung der Stadt auch in ihrer Ausbreitung in den von ihr gegründeten Kolonien. Diese Beziehung zu einem politischen Verbande ist offenbar in der Vorstellung des Baal wesentlich. Daraus ist für die ältesten Zeiten ein Verhältnis zu dem Stamm oder auch dem Clan mit einer gewissen Notwendigkeit zu folgern[1].

Es ist das Resultat späterer staatlichen Gliederungen, daß ungefähr jede Stadt, die neu entstand, ohne aus einem selbständigen Stamm oder Clan hervorgegangen zu sein, sich einen Baal zum Schutzpatron setzte.

3 Baal bei den Südarabern

Während für die kanaanäischen Baale eine ältere Beziehung als die auf die Stadt direkt nicht mehr zu erkennen ist, wird, wie mir scheint, eine ursprünglichere Gebrauchsweise des Gottesnamens durch die südarabischen Inschriften deutlich gemacht. Dies beruht nicht darauf, daß wir es hier mit besonders altem Material zu tun hätten, was höchstens vereinzelt der Fall sein kann. Die südarabischen Inschriften sind zum Teil sogar sehr jung, bis in unsere Ära hineinreichend, und ein höheres Alter läßt sich in der Regel nur sehr unsicher bestimmen[2]. Es bedarf deshalb einer Begründung, wenn

[1] Vgl. PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 184, der die phönizische Vorstellung von den Stadtgottheiten herübergenommen denkt aus Zeiten, „in denen noch jede Abzweigung des phönizisch-kanaanäischen Volksstammes sich zu dem ausschließlichen Dienste einer besonderen Gottheit bekannt hat".

[2] Zur vielumstrittenen Datierung der südarabischen Inschriften s. MORDTMANN, Beitr., S. 105 ff. Als das früheste bestimmte Datum, das wir für eine sabäische Inschrift besitzen, wäre nach ihm anzusehen das Jahr 715 v. Chr. Für dieses Jahr erwähnt Sargon in seinen Annalen die Geschenke des Sabäers (er wird nicht König genannt) It-'-amara. Daß aber dieser identisch ist mit einem der Mukarribe des Namens Jeṯa-amir oder Jeṯa-amar, die in den Bustrophedontexten von Marib genannt werden, läßt sich vielleicht mit M. HARTMANN, Der islam. Orient, Bd. II, 1909, S. 131 f. bezweifeln. Er setzt die Anfänge des minäischen Reiches vor die des Reiches Saba um 700 v. Chr. Die im engeren Sinne als himjarische zu bezeichnenden Inschriften reichen bis in das 6. Jahrhundert n. Chr. hinein.

wir trotzdem glauben annehmen zu dürfen, daß sich in diesen Inschriften Aufschlüsse finden lassen für besonders alte religiöse Vorstellungen.

Die inschriftlichen Zeugnisse, die wir für die Südaraber — ich erlaube mir gelegentlich für sie die Bezeichnung als Himjaren im allgemeinen Sinne zu gebrauchen — besitzen, sind älter als alle Nachrichten, die uns für die Religion der vorislamischen Araber erhalten sind. Wenn wir trotzdem annehmen dürfen, im Heidentum der Nordaraber besonders deutliche Reste altsemitischen Glaubens zu erkennen, so beruht das darauf, daß die Nordaraber vor Muhammed von fremden Einflüssen nur sehr wenig berührt worden sind. Dagegen ist die Religion der Himjaren wohl nicht unbeeinflußt geblieben von Einwirkungen aus der Fremde. Handelskarawanen vermittelten wahrscheinlich seit sehr alten Zeiten einen Verkehr der an wertvollen Naturprodukten reichen Küstenlandschaften Südarabiens mit den Ländern des Ostens und ebenso durch die ganze Ausdehnung der arabischen Halbinsel hindurch mit den Gebieten der Kanaanäer und Aramäer. Man denke an die alttestamentliche Erzählung vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo, die doch nicht einer historischen Grundlage entbehren kann. Daß aus der Erwähnung von Tributzahlungen „sabäischer" Fürsten an assyrische Könige auf assyrische Invasionen in das eigentliche Jemen zu schließen sei, ist bezweifelt worden[1]. Aber auch wenn das berechtigt sein sollte, sind Berührungen der Südaraber mit Ost- und Westsemiten sicher nicht ausgeblieben und mußten irgendwie auch die religiösen Vorstellungen der Südaraber mit denen jener Länder in einen Kontakt bringen. Deutlich aber sind fremde Einflüsse auf religiösem Gebiet hier nicht annähernd so tiefeingreifend gewesen wie bei den Bewohnern der syrischen und kanaanäischen Landschaften, die für die Unternehmungen babylonischer und assyrischer Herrscher nach dem Westen hin völlig offen lagen. Kanaan finden wir da, wo es zuerst im Lichte der Geschichte auftaucht, in seiner Kultur

[1] M. Hartmann, Der islamische Orient, Bd. II, 1909, S. 458 legt Gewicht darauf, daß sich in dem uns bekannten südarabischen Inschriftenmaterial keinerlei Hinweis findet auf Berührungen der Südaraber mit den Assyrern oder Babyloniern. Berührungen mit den Assyrern hätten aber doch nur dann ganz gefehlt, wenn nicht nur der von Sargon erwähnte Itamara nicht nach Südarabien gehört, sondern die auch von Tiglatpileser III genannten „Sabäer" (s. Winckler, KAT [3], S. 148 f.) Nordaraber waren, wogegen sich immerhin die Bezeichnung als „Sabäer" einwenden läßt.

stark babylonisch gefärbt und von ägyptischen Einflüssen durchdrungen. Bei den Aramäern ist Altvolkstümliches wohl in noch höherem Grade überwuchert von dem, was Babylonier und Hethiter ihnen zugeführt hatten. Sowohl bei den Kanaanäern als bei den Aramäern beruht der Einfluß der Fremden auf Abhängigkeiten, die durch lange Perioden hindurch andauerten. Die Einwirkung von auswärts auf die Kultur der Südaraber dagegen ging allerdings in dem Karawanenverkehr von immer wiederholten Berührungen aus. Aber sie waren doch in jedem einzelnen Falle nur von temporärer Dauer. Die gesamte hochentwickelte südarabische Kultur hatte nach den Andeutungen, die wir darüber, besonders über ihre Bauten, in den Zeugnissen nordarabischer Autoren und einheimischer Inschriften besitzen, einen bestimmt ausgeprägten nationalen Charakter. Auf dem Gebiet der Religion haben jene Berührungen mit den Fremden einzelne neue Götter gebracht und sind gewiß auch für die Gestaltung von Form und Sinn der Kultbräuche nicht unwirksam geblieben. Aber die Gesamtauffassung der Götter trägt bei den Südarabern ein durchaus eigenartiges Gepräge.

Dies beruht vorzugsweise darauf, daß sich bei allen Südarabern in der Gliederung nach Stämmen und Clans älteste Formen des Gemeinwesens bis in späte Zeiten und bis auf die Gegenwart ebenso erhalten haben wie bei den Nordarabern. Besonders in dem Gebrauch der Gottesbenennung *baʿal* auf dem Boden dieser Formen des Gemeinwesens dürfen wir Aufschluß erwarten über die ursprüngliche Bedeutung, da wir *baʿal* bei den Kanaanäern kennen als Bezeichnung für das Verhältnis der Gottheit zu einem Gemeinwesen, hier zu dem späteren des als Stadtreich organisierten Staates. Vor den Westsemiten werden die Himjaren alte Auffassung von dem Verhältnis der Götter zu den Verehrern dadurch reiner bewahrt haben, daß die innerpolitischen Verhältnisse bei ihnen durch alle Zeiten hindurch den ältesten Formen ähnlicher geblieben sind als bei den Westsemiten. Bei den Bewohnern der phönizischen Küste mit ihren offenen Ausgängen nach dem Westmeer hin haben sich in frühen Zeiten aus ihren regsamen Hafenstädten kleine Stadtkönigreiche gebildet. Sie standen, wie wir zu sehen glaubten, in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit den einzelnen Stämmen, als welche auch die Kanaanäer, wie nachmals die Hebräer und ihre nächsten Verwandten, in das Land eingewandert sein werden. Das

war und blieb bei den Südarabern anders. Sie waren allerdings zu den Zeiten, wo wir sie aus den Inschriften kennen lernen, längst zu seßhafter Lebensweise übergegangen und hatten feste Ansiedlungen in Städten gegründet. Aber diese werden wir uns als Mittelpunkte der sich forterhaltenden alten Stämme, vorzugsweise, wie es scheint, als deren Kultusmittelpunkte, zu denken haben. Überall in den Inschriften ist von Stämmen mit verschiedenen Namen die Rede.

Königreiche, besonders hervortretend ein sabäisches und ein minäisches, bildeten sich auch bei den Südarabern; sie scheinen aber auf einem nicht allzu festen Zusammenschluß der einzelnen Clans und Stämme beruht zu haben, deren Führung in den Händen verhältnismäßig selbständiger Fürsten lag. Diese stehen unter dem Schutze der Könige, wenn sie ihnen Heeresfolge leisten, haben aber offenbar oft ihr Glück auf eigene Hand versucht in selbständig ausgefochtenen Fehden. Freilich ist es zweifelhaft, inwieweit wir diese Fürsten als die unmittelbaren Nachfolger eigentlicher Stammeshäupter ansehen dürfen. Nach der Überlieferung scheint sich die Fürstenwürde in bestimmten Geschlechtern durch Vererbung erhalten zu haben, was für die alte Würde des Stammeshauptes schwerlich der Fall war. Aber diese Fürsten haben doch zu dem Stamm oder auch zu mehreren Stämmen eine Stellung eingenommen, die der von alten Stammesführern ungefähr entsprach. Wir werden uns die in den Inschriften vorausgesetzten Verhältnisse einigermaßen ähnlich denken dürfen den bei den Israeliten unter den ersten Königen bestehenden, allerdings mit dem Unterschied, daß die Machtstellung südarabischer Stammesfürsten, von deren Macht noch heute die Trümmer ihrer stolzen Burgen zeugen, keine Parallele hat in der Organisation der hebräischen Stämme, deren Leitung nach ursprünglicherer Art in den Händen von gleichgestellten Ältesten ruhte[1]. Andererseits fehlt bei den Himjaren die Einheit der Religion, die ein Band der verschiedenen israelitischen Stämme bildete. Die Götter ihrer einzelnen Kultusorte sind freilich vielfach dem Namen und gewiß auch dem

[1] Die Ältesten der israelitischen Stämme sind identisch mit den *śārīm* „Fürsten". Zu dieser immer bestehenden Leitung der Stämme tritt gelegentlich in der vorköniglichen Zeit als ein anderes und außerordentliches hinzu, daß ein einzelner an die Spitze des Stammes tritt, die *šopeṭīm* der Richterzeit. Von Jephtah wird Ju 11 5 f. ausdrücklich berichtet, daß er von den Ältesten Gileads in Kriegsnot zum *ḳāṣīn*, hier so viel wie Anführer, erwählt wird.

Wesen nach identisch; aber die Götter gleichen Namens werden nach ihren lokalen Spezialisierungen wie voneinander verschiedene Wesen behandelt. Von einem den anderen Gottheiten übergeordneten Gott des Reiches Saba oder des Reiches Maʿin erfahren wir nichts.

Jene innerpolitischen Verhältnisse kommen speziell für den Gebrauch des Gottesnamens *baʿal* in Betracht. Er bezieht sich hier deutlich, ebenso wie bei den Kanaanäern, auf das Verhältnis des Gottes zu einer Ortschaft und ihrem Gemeinwesen. In den meisten Fällen ist aus den Inschriften direkt nicht mehr zu ersehen, als daß der Baal einer bestimmten Stadt oder speziell einem bestimmten Heiligtum der Stadt angehört. Es sind aber doch noch Spuren dafür zu erkennen, daß die Stadt oder das Heiligtum des Baal anzusehen ist als der Mittelpunkt eines weiteren Bereichs, eines Stammes oder Clans, für den der Baal sein Schutzgott ist.

Von dem westsemitischen Gebrauch dieses Gottesnamens unterscheidet sich der südarabische zunächst dadurch, daß hier *baʿal* fast immer als Epitheton zu dem voranstehenden Eigennamen eines Gottes erscheint. Ausnahmsweise ist CIS IV, 390, 2[1] ohne eigentlichen Eigennamen die Rede von dem *baʿal awam*[2], „dem Baal (von) Awam", d. i. Baal eines Heiligtums, das den Namen *awam* trug (s. S. 256); gemeint ist der Gott Almaḳah, der in anderen Inschriften jene Bezeichnung als Beinamen erhält. Immer sind es nur einzelne Gottheiten, denen das Epitheton *baʿal* beigelegt wird, besonders ʿAṯtar, Almaḳah, Taʾlab, Wadd und Du-samawi, wie das Epitheton *baʿalat* nur auf die Göttin Šams angewandt wird[3]. Bestimmte Götter erhalten das Epitheton *baʿal* niemals; es bezeichnet demnach anscheinend eine spezielle Kategorie von Göttern, offenbar besonders angesehenen.

Fast immer folgt auf *baʿal* ein dazu gehörendes Wort, das in vielen Fällen aus den arabischen Geographen als Name einer jemenischen Ortschaft bekannt ist, also wahrscheinlich, ebenso wie der mit *baʿal* verbundene Name im Kanaanäischen, den Kultusort des

[1] Im folgenden zitiere ich die Inschriften aus dem CIS IV nur mit der Zahl.

[2] Ich behalte, um nicht zu viel mit nicht lesbarer bloßer Konsonantenschrift zu operieren, die meist sehr unsichere Transkription der Eigennamen in CIS IV bei.

[3] S. die Zusammenstellung bei Fell, ZDMG 54, 1900, S. 239. Aber auch die Brunnengottheit (מנצח) heißt 41,3 „Baal von Šubaʿan"; vgl. 241,3 וכלב [ל]חדנו בע[ל מנצ]ח.

Gottes bezeichnet und als genitivische Näherbestimmung aufzufassen ist. In einzelnen Fällen handelt es sich in dem beigefügten Wort anscheinend nicht um eine Stadt, sondern um ein Heiligtum, einen Tempel, der einen bestimmten Namen hatte, wie dies auch für babylonische Tempel bekannt ist. In anderen Fällen läßt sich bezweifeln, daß das mit *baʿal* verbundene Wort überhaupt als eine lokale Bezeichnung aufzufassen ist[1]; in den meisten Fällen aber ist es das entweder deutlich oder doch wahrscheinlich[2].

Daß es zum Teil Name eines Heiligtums ist, geht aus gelegentlicher ausdrücklicher Erwähnung eines Heiligtums in der Gottesbenennung deutlich hervor, so 40, 4 f.: „Ḥalīm, Baal der beiden Heiligtümer ([מחרמינה]ין]) Japhiʿ und Matbaʿ“; 41, 3: „Šarḳan und Ḏatḥimjam, die beiden Baale des Heiligtums Raidan“. In nicht seltenen Fällen läßt sich, ohne daß die Bezeichnung als Heiligtum gebraucht ist, in dem auf *baʿal* folgenden Worte der Name eines Heiligtums vermuten, wo nämlich *baʿal* mit einer anscheinend genitivischen Näherbestimmung steht und dann noch als Situation ausdrücklich eine Stadt angegeben wird, z. B. 74, 3 f.: „Almaḳah, baʿal awam in der Stadt Alw“ — דֿערן אלו (ebenso 126, 16); es erscheint zweifelhaft, ob sich das Relativum דֿ auf den Gott oder auf *awam* bezieht. Daß hier aber Awam ein Heiligtum ist, ergibt sich aus Glas. 105, 6 (s. zu CIS IV, 74, 4): „in dem Heiligtum Awam, welches in der Stadt Alw“[3]. Wo uns die bestimmte Kenntnis des neben der Stadt genannten Namens als eines Tempelnamens fehlt, ist die Deutung als

---

[1] Neben *baʿalat ghaḏran* (עַצֿרן) CIS 573, 2. 6 kommt Praet. 1, 5 vor תעַצֿר als Epitheton zu „unsere Sonnengöttin“. Beide Näherbestimmungen stehen, worauf Praetorius, ZDMG 26, 1872, S. 424 aufmerksam gemacht hat, schwerlich außer Zusammenhang, und da תעַצֿר eine zum Adjektiv gewordene Verbalform ist, wird wahrscheinlich auch in עַצֿרן eine Eigenschaft zu suchen sein, aber nach דֿת עַצֿרן (s. oben S. 69, 1) nicht eine adjektivische Bezeichnung derselben, sondern ein Substantiv. Danach könnte auch das auf *baʿal* folgende Wort gelegentlich eine Eigenschaftsbezeichnung sein.

[2] Daß eine Örtlichkeit gemeint ist, wird in einzelnen Fällen durch eine parallele Ausdrucksweise deutlich. Ta'lab Rijam z. B. heißt häufig *baʿal turʿat,* daneben aber 332, 1; 336, 4 „Ta'lab Rijam in (עדו) Turʿat“.

[3] Vgl. das Fragment einer südarabischen Inschrift aus Aksum (Yeha V), das D. H. Müller (Epigraphische Denkmäler aus Abessinien, Denkschr. der Kais. Ges. d. Wissensch., Philos.-histor. Kl, 43, Wien 1894, Abhandl. 3, S. 61) liest [ב]יתהו אום וו „sein Haus AUM“, wozu er noch aufmerksam macht auf „Awâm, den Tempel Almaḳah's“ in einer von Glaser in Übersetzung mitgeteilten Inschrift aus Marib. Der Name des Heiligtums scheint demnach auch in Aksum von den Südarabern gebraucht worden zu sein.

eines solchen nicht sicher. Hierher gehört 347, 3: „Ta'lab Rijam, ba'al ḥadī'at in der Stadt Ukāniṭ" (ebenso 348, 6 f.; 349, 2 f.). Ta'lab Rijam wird 353 bis, 3 f. genannt: „Ta'lab Rijam, [ba'al] ḥadaṯan ḏu-wa'ran", wo mit „der von Wa'ran" doch wohl gemeint ist: „in der Stadt Wa'ran". Ta'lab Rijam erhält oft das Epitheton *ba'al ḳaduman*, aber 342, 2 ff. wird er genannt: „Ta'lab Rijam in [יגר] Ḳaduman ḏu-damhan" und 19, 2 f.: „ba'al ḳaduman in der Stadt [דהגרן] Damhan". Hier kann mit „in Ḳaduman" (342, 3 f.) wohl nur gemeint sein ein Heiligtum oder auch ein bestimmter Stadtteil von Damhan.

Wo es sich wirklich um Namen von Heiligtümern handelt, sind sie vielleicht zum Teil zu verstehen als Epitheta ornantia[1]. Man könnte aber bei den Namen, die neben *ba'al* stehen, möglicherweise in anderen Fällen statt an Städte oder Heiligtümer an Bezeichnungen eines weiteren Bezirks denken, dem der in der Stadt nur wohnende Gott angehörte. So könnte 43, 2 f. das neben einer Stadt genannte *gabaran* etwa nicht Name eines Heiligtums, sondern einer Landschaft sein; *gabbār* ist bei Jaḳut Name eines Dorfes in Jemen[2]. In 353 bis, 4 kann vielleicht *ḥadaṯan* Name einer Landschaft sein: „Baal von Ḥadaṯan in (der Stadt) Wa'ran". Oder auch umgekehrt Wa'ran Name einer Landschaft: „Baal der (Stadt) Ḥadaṯan, der von Wa'ran". Jedenfalls wäre in den Inschriften mit einem Stadtnamen für den Baal die verhältnismäßig große Zahl anderer daneben vorkommender Namen ausschließlich als Heiligtumsnamen auffallend, wenn die Heiligtümer den Namen nicht etwa trugen von einer Landschaft, die dem Gott zugehörte. Letzteres möchte ich wahrscheinlich finden für Fresnel 53[3]: „Almaḳah, ba'al bar'an im [בן] Heiligtum bar'an". Hier kann *bar'an* nicht wohl zugleich Name einer Stadt und eines gleichnamigen Heiligtums in eben dieser Stadt sein; man beachte, daß es nicht heißt: „im Heiligtum von Bar'an",

[1] So lassen sich bezeichnen verschiedene Namen, die babylonischen Tempeln gegeben werden und vielfach eine den Tempel selbst oder auch den darin verehrten Gott verherrlichende Charakterisierung darstellen. Namen von Tempeln oder Kapellen findet Lidzbarski, Ephem. II, S. 53 f. auch in den sidonischen Inschriften CIS I, 4, 4 und Répert. 302, 4 ff. Sie würden nach seiner freilich nicht sicheren Erklärung teils Aussagen enthalten, die die Herrschaft des sidonischen Staates verherrlichen, teils anscheinend das Heiligtum benennen nach dem eigentlichen Wohnort der Gottheit („hoher Himmel").

[2] S. CIS IV zu 43, 3.

[3] Bei Halévy, Études Sabéennes n. 94, JA, Série VII, Bd. IV, 1874, S. 577.

was durch *du-bar'an* ausgedrückt sein würde. Eher also ist das erste *bar'an* ein andersartiger geographischer Name, der auf das an zweiter Stelle genannte Heiligtum übertragen wurde, und das muß dann wohl der Name einer Landschaft sein.

Sollten diese allerdings unsicheren Vermutungen nicht unberechtigt sein, so würden die Landschaften, nach denen die Baale oder ihre Heiligtümer gelegentlich benannt wurden, anzusehen sein als das Territorium ebenso benannter Stämme, wie noch jetzt in Arabien die Landschaften bezeichnet werden nach den in ihnen hausenden Stämmen. Wo die Baale zugleich nach Städten benannt werden, geschähe dies deshalb, weil in ihnen das Heiligtum der Landschaft oder des Stammes sich befand.

Der mit *baʿal* verbundene Name neben einer zweiten örtlichen Bezeichnung des Gottes bezeichnet aber nicht immer direkt oder indirekt den weiteren Bezirk neben der Stadt, sondern kann auch dem Heiligtum gelten neben einem weiteren Bereiche. So wohl zweifellos in den Inschriften für den ʿAttar von Daiban (דלבן CIS, 429–438), die meist die weitere Benennung enthalten בעל בחר דטבת. Daiban ist offenbar eine Landschaft (s. CIS IV, Bd. 2, S. 114). Daneben gilt der als Ortsname nicht bekannte zweite Name wahrscheinlich einem Heiligtum. Der Baal dieses Heiligtums gehört also anscheinend einem weiteren Bezirk an. Die verschiedenen Beobachtungen scheinen mir mehr oder minder deutlich zu zeigen, daß der als *baʿal* bezeichnete Gott als solcher nicht immer auf eine bestimmte Stadt oder ein bestimmtes Heiligtum beschränkt war.

Wir bedürfen aber dieser zweifelhaften Deutungen nicht, um zu erkennen, daß die südarabischen Baale nicht bloße Stadtgötter waren, sondern über einen weiteren Bereich geboten. Eben dies mag die Baale von anderen Göttern unterschieden haben. Dafür allerdings, daß ein Gott direkt als Baal eines Stammes bezeichnet wird, habe ich nur ein einziges Beispiel 128, 1 f. in einem der Ergänzung bedürftigen Texte. Die Ergänzung ist aber durch die Vergleichung anderer Inschriften als gesichert anzusehen: Der Gottesname fehlt; der Weihende bringt dar „den Zehnten seines Hauses Jaʿar dem Baal seines Stammes (בנ[ל שע]בן) Bakil“ (zu der Ergänzung vgl. 95, 5 f.; 102, 8; 137, 2). Dem ist wahrscheinlich an die Seite zu stellen 575, 6, wo von Taʾlab Rijam, der Z. 2 f. als „Baal von Amr-Rijam (?)“, d. h. einer Stadt oder eher einem Heilig-

tum, bezeichnet ist, gerühmt wird, daß er dem Stamm (שׁעבן?) der Ra'jenser (ראם) beschützt habe.

Zur Erläuterung des Verhältnisses eines Baal zu einem Heiligtum, einer Stadt und zugleich zu einem Stamme dient die Inschrift 546, wo der Gott nicht als Baal bezeichnet ist[1]. Z. 9 f. wird gebeten, daß der Gott *hlfn*, der Z. 2 f. genannt war als „*ḫlfn* in *ʾrṯtm*", d. h. in dem Tempel *ʾr_tm*, und als Herr (מרא) der Bewohner der Stadt (הרגן) *hrmm*, „seinem Stamme (שׁעבהו) und seiner Stadt" Gnade gewähre. Hier hat der Gott ein mit einem besonderen Namen benanntes Heiligtum in einer Stadt und ist zugleich der Gott eines bestimmten Stammes, dem natürlich die Stadt angehört. Einen bestimmten Stammesgott, ohne daß er das Epitheton *baʿal* erhielte, kennen wir ferner doch wohl in der Benennung des Du-samawi mit אלה אמרם, was anscheinend bedeutet „Gott des (Stammes) Amir" (s. oben S. 67)[2].

Jedenfalls kommt es vor, daß ein ausdrücklich mit baʿal bezeichneter Gott seinen Sitz in einer bestimmten Stadt hat als deren Baal, zugleich aber Baal noch anderer Städte ist. So wird es zu verstehen sein, daß Almaḳah in einer und derselben Inschrift (314, 5. 12) zuerst „Baal (von) Markat und Jaṯ und Bar['jan]" genannt, dann aber nur als *b(aʿal) bar'jan* bezeichnet wird; dieser Almaḳah (es gab noch andere) wird seinen Tempel oder Haupttempel in Bar'jan gehabt haben.

Mehrfach sind die Weihinschriften, die einem als Baal bezeichneten Gotte gelten, von Fürsten oder anderen Vertretern bestimmter Stämme gestiftet; sie huldigen dem Baal als ihrem Schutzpatron an dem Orte, wo er sein Heiligtum hat. In diesen Fällen wird der als Baal bezeichnete Gott anzusehen sein als der Gott des Stammes, dem die Weihenden angehören. Fürsten (אקול) des Stammes (שׁעבן) Sama'i widmen dem Ta'lab Rijam (von) Turʿat als ihrem Patron (שׁמהמו) sechs Statuen (315, 2 f.; vgl. Z. 14 f.). Rabschams Jazid, Fürst des Stammes (שׁעבן) Bakil, und ein anderer Heerführer des Königs von

[1] Vgl. zu der Inschrift RHODOKANAKIS, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen, Akademie d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Kl., Sitzungsber. 178, 4, 1915, S. 57.

[2] Ist Répert. 857, 4 f. vielleicht aufzufassen: „Du-samawi, Gott (des Stammes) Amir (אלה אמרם) in (יבדי) Watram"? Dann hätten wir auch hier nebeneinander die Benennung nach dem Stamm und nach der Stadt oder dem Heiligtum.

Saba weihen dem Almaḳah, Baal (von) Markat, Jaṯ und Bar'jan, zwei Statuen (314, 1 ff.). ʿAbd'el, Fürst (קל?) von Radma[n], stiftet dem Almaḳah, Baal (von) Awam, eine Statue (394, 1 ff.). Stammesfürsten oder andere Vertreter eines Stammes werden als die einem Baal in irgendwelcher Form Huldigenden ferner genannt 40, 1; 46, 6; 306, 7 (vgl. 430, 5). Der Baal einer Stadt wird einmal nicht nur in dieser, sondern auch an anderem Orte verehrt, ohne als auch dessen Baal bezeichnet zu sein: ein Saʿdta'lab errichtet dem Ta'lab Rijam, [Baal von] Ruḥban (doch wohl einer Stadt Ruḥban), vier Statuen in seiner (des Dedikanten) Stadt Zabid (360, 1 ff.), d. h. in der Stadt Zabid huldigt er einem Baal, der in einer anderen Stadt seinen Wohnsitz hat.

Dafür, daß dem Baal ein größerer Bereich angehört als der seiner Stadt, kann vielleicht weiter sprechen die Formel 46, 5: „ihrer beiden Götter (אלהמו), des ʿAṯtar ḏu-Gaufat, Baal (von) ʿAlam, und des Bašir". Das „ihrer" wäre anscheinend mit Bezug auf den Baal von ʿAlam überflüssig, wenn die Weihenden einer Stadt ʿAlam als ihrem Wohnsitz angehörten, da es dann selbstverständlich wäre, daß der Baal von ʿAlam „ihr" Gott ist. Eher kann man — wenn nicht auch hier wieder von einem Heiligtum die Rede sein sollte — daran denken, daß mit *ʿalam* ein weiteres Territorium bezeichnet wird, in welchem die Dedikanten lebten. Ebenso scheint es mir zu liegen bei *ilah* (אלה) in Verbindung mit einer anscheinend lokalen Benennung 8, 2: „ihrem Gotte (אלהמו) Ḳainan, dem Gott (von) Ḫas'a (אלה חסאם)"; für die Bewohner einer Stadt Ḫas'a wäre die Bezeichnung des Baal dieser Stadt als „ihres" Gottes unnötig.

Bei den Kultverbänden, deren Mittelpunkt bestimmte Städte mit ihrem Baal waren, handelt es sich wohl überall um wirkliche Stammes-, nicht etwa um Geschlechtsverbände. Sicherer als aus dem Worte שעב, das dem nordarabischen شَعْب „Stamm" entspricht, aber im Südarabischen doch nur vereinzelt für die Kultgemeinschaft zur Geltung kommt (vgl. CIS 546 S. 259 und die Stammesfürsten als die einem Baal Weihenden S. 259 f.), ist als Kultgemeinschaft der Stamm zu erkennen in dem, was über den ausgedehnten Bereich einzelner Baale berichtet wird. Auch abgesehen von der Inschrift 128 (S. 258) geht aus den oben angeführten Beispielen deutlich hervor, daß baʿal bei den Südarabern nicht nur den Gott einer einzelnen Stadt bezeichnet. Wenigstens in bestimmten Fällen gehört dem Baal ein

weiteres Territorium. Dieses wird anzusehen sein als das Gebiet eines Stammes oder auch mehrerer Stämme. Der Gott ist dann der Herr des ganzen Gebiets, heißt aber in der Regel nach einer darin gelegenen Stadt, wo er sein Heiligtum hat, der Baal eben dieser Stadt oder dieses Heiligtums. Bei den Nordarabern ist deutlich Verbindung bestimmter Stämme mit einzelnen Göttern und deren Kultusorten bezeugt[1].

Die Südaraber haben bei der Zusammenfassung einer Mehrzahl von Stämmen zu einem Reiche den Baal einer bestimmten Lokalität, welcher Schutzpatron des Königs, ursprünglich wohl seiner Sippe oder seines Stammes, war, angesehen als den Schirmherrn des Reiches. So weihen ʿAlhan Nahfan und seine beiden Söhne, Könige von Saba, ihrem Schutzpatron (שימהמ), dem Ta'lab Rijam, Baal von Turʿat, Statuen zum Dank dafür, daß er ihnen geholfen. Die Hilfe besteht darin, daß er ein Schutzbündnis mit mehreren Stämmen und Reichen hat zustande kommen lassen; sie gilt also dem Reiche Saba[2]. Aber der Schutzgott des Reiches Saba wird nie genannt der Baal von Saba, sondern bleibt auch als Schirmherr des Reiches der Baal von Turʿat, d. h. einer Stadt oder auch einer Landschaft dieses Namens.

Ebensowenig wie im Reiche Saba ist irgendwo sonst, was bereits an früherer Stelle (S. 182 ff.) bemerkt wurde, die Benennung als *baʿal* zum Namen eines Reichs- oder Volksgottes geworden. Das wird darauf beruhen, daß sie sich ursprünglich bezog auf das enge Verhältnis zu einem ganz bestimmten Territorium, dem eines Stammes und speziell zu dem Orte, an dem sich die Kultgemeinschaft des Stammes, welchem der Gott als sein Herr angehörte, zusammenfand. Wo vereinzelt auf verschiedenen Gebieten von dem Baal eines Hauses oder in der Mehrzahl im Südarabischen, von Baalen der Häuser und in einer phönizischen Inschrift von Baalen der Tage die Rede ist (S. 42), liegt sekundärer Sprachgebrauch vor. Die Benennung des Schutzgottes der Stadt oder des Stammes ist hier, wie

[1] Viele Belege bei WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], S. 45 ff.

[2] S. die in zwei verschiedenen Versionen vorliegende Vertragsinschrift Glas., Altjem. I, S. 61 ff. GLASER schreibt Tariʿat. Ich behalte die vom CIS gebrauchte Umschreibung Turʿat bei, ohne entscheiden zu wollen, welches die richtigere ist. Zu der Auffassung eines Gottes als des Schirmherrn des Reiches vgl. bei GLASER a. a. O., S. 94 in anderen Inschriften die Zusammenstellung von Gott (ohne Bezeichnung als *baʿal*), König und Land: „Îlmaḳah, Kariba'îl und Saba".

die pluralische Anwendung deutlich zeigt, eigentliches Appellativum und hat die allgemeine Bedeutung „Schutzgott" erhalten.

4 *Baalat*

Bei den Kanaanäern und Südarabern stehen neben den Göttern, die als Baal bezeichnet werden, Göttinnen mit der Benennung *baʿalat*. Bei den Südarabern trägt, wie schon angeführt wurde, allein die Sonnengöttin Šams diese Bezeichnung. Die Benennung als *baʿalat* wird dabei, ebenso wie das männliche *baʿal*, mit einer näheren Bestimmung verbunden, die ein Stadtname oder auch ein anderer lokaler oder geographischer Name zu sein scheint. Auf phönizischem Boden kennen wir inschriftlich den Namen *baʿalat* für die große Göttin von Byblos, die Baalat-Gebal, die *bēlit ša gubla* der Amarna-Briefe (S. 26 f.). Der Gottesname *baʿalat* ist auch enthalten in dem alttestamentlichen Ortsnamen *baʿălat bĕʾēr* „Herrin des Brunnens" Jos 19 8, wahrscheinlich ferner in dem mehrfach im Alten Testament vorkommenden Ortsnamen *baʿălāh* und dem Ortsnamen *bĕʿālōt* Jos 15 24, die als Abkürzungen mit fehlendem Lokalnamen zu verstehen sein werden. Dagegen ist *baʿalat* in dem unsicheren בעלת התחרת der punischen Inschrift CIS I, 177 verbunden mit einem Worte, das nicht Ortsname zu sein scheint. Bei den Südarabern kennen wir aus CIS IV, 571, 1 f. den Namen *šmsm baʿalat maipha*ʿ, der die Göttin benennt nach der Stadt, in welcher sie verehrt wird.

Auch ohne die Benennung *baʿalat* kommen bei den Phöniziern Göttinnen vor als Stadtgottheiten. Am deutlichsten ist als solche die Astarte in Sidon zu erkennen. Sie wird, obgleich sie an vielen Orten verehrt wurde, im Alten Testament schlechthin „die Gottheit der Sidonier" genannt. König Tabnit von Sidon bezeichnet in seiner Inschrift sich und seinen Vater als Priester der Astarte (Répert. 1202, Z. 1 f.); in der Grabinschrift Ašmunazars nennt der König sie in seinem und seiner Mutter Namen „unsere Herrin" (רבתן) und legt seiner Mutter das Prädikat „Priesterin der Astarte" bei (CIS I, 3, 14 f.).

Zwischen der Stellung dieser Göttinnen und der der männlichen Baale zu dem Gemeinwesen besteht kein Unterschied. Die Baalat-Gebal wird von dem König Jechawmalk wie die allein über Gebal und den König von Gebal entscheidende Gottheit gefeiert (CIS I, 1). Er nennt sie „meine Herrin" (רבתי). Sie hat ihn zum König von

Gebal eingesetzt, ihn erhört und ihm Gutes erwiesen; von ihr erhofft er fernerhin, daß sie seine Tage und Jahre über Gebal verlängern und ihm vor den Göttern und dem Volke des Landes Gnade erzeigen werde. In den dem Amarna-Fund angehörenden Briefen des Rib-Addi von Gebal an den Pharao wünscht der Schreibende, daß die *bēlit ša gubla* dem Pharao Macht geben möge. Die Göttin seines Stadtreichs soll also auch den Pharao, dem der Schreibende huldigt als seinem Oberherrn, unter ihren Schutz nehmen. Allerdings hat es auch einen „Baal von Gebal" gegeben, dessen Name in der ägyptischen Wiedergabe mit *nb kbn* auf einem Basrelief aus Byblos nachgewiesen ist[1]. Eben darauf scheint hinzudeuten der Name des Königs von Byblos אתבעל[2], des Sohnes des Achiram, in der neuerdings gefundenen Grabinschrift des Achiram in Byblos und der des Königs אתבעל von Byblos (S. 12, 1). Der Gott muß aber hier der weiblichen Gottheit untergeordnet gewesen sein. Das würde deutlich hervorgehen aus einer schon früher in Byblos gefundenen Inschrift mit den Kartuschen Scheschonks I[3], wenn darin mit DUSSAUD[4] ergänzt werden darf לבעל]ת גבל ולב[על גבל „für die Baalat Gebal und den Baal Gebal". Der Baal von Gebal wäre danach der Baalat von Gebal nachgestellt.

Von der südarabischen Sonnengöttin als *baʿalat* wird solches ausgesagt, was durchaus analog ist dem von den Baalen Empfangenen oder Erwarteten.

In einer Beziehung zu einem männlichen Gott stehen die Stadtgöttinnen nach den angeführten Belegen nicht, sondern sie sind ebenso selbständig wie der Baal anderer Städte. Daß eine Baalat verhältnismäßig selten vorkommt, wird darauf beruhen, daß bei den Semiten als weibliche Gottheit vorzugsweise eine Naturkraft gedacht wird, die in keinem ursprünglichen Verhältnis zu einem menschlichen Gemeinwesen steht[5]. Wo in der Bedeutung als Stadtgöttin, wie das anscheinend bei der Astarte der Fall ist, spätere Auffassung einer alten Naturgöttin vorliegt (s. unten III Kap., VI), wird die Stellung als Stadtgöttin daraus zu erklären sein, daß diese Naturgöttin sich

[1] MONTET, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr., Bd. 172, 1921, S. 167.

[2] אתבעל liest LIDZBARSKI [s. oben S. 78, 1] und jetzt auch DUSSAUD (Syria VI, 1925, S. 105), nachdem er früher vorgeschlagen hatte אפסבעל.

[3] S. Ephemeris II, S. 167 ff.

[4] Syria V, 1924, S. 146.

[5] Vgl. Adonis und Esmun, S. 18 ff. 42 und unten III Kap., VI.

irgendwie der Stadt oder schon dem Stamm, aus dem die Stadt hervorging, als helfend erwiesen hatte. In anderen Fällen mögen die Stadtgöttinnen ebenso wie die Baale als ursprüngliche Stammesgottheiten zu denken sein, die nicht notwendig eine bestimmte Beziehung zu einer Naturkraft hatten. Für die nach ägyptischen Nachrichten hohem Altertum angehörende Baalat von Gebal, die keine andere Benennung erhält als eben den Titel *baʿalat,* ist dies mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Verschiedenheit des Geschlechts der Stammesgötter könnte möglicherweise zum Teil zu erklären sein aus Verschiedenheit der sozialen Stellung der beiden Geschlechter in den einzelnen, auseinanderliegenden Zeiten angehörenden Gemeinwesen, die diese Gottesbenennungen bildeten, eher in bestimmten Fällen aus der maskulinischen oder femininischen Auffassung der Erscheinungen, in denen man eine Offenbarung der Stammesgottheit erkannte. Daß die südarabische Sonnengottheit eine *baʿalat* ist, hängt zusammen mit der Behandlung des arabischen Appellativums *šams* als eines Femininums. Diese Bestimmung des Geschlechts ist aber nicht allgemein semitisch. Bei Babyloniern und Assyrern ist das Wort für Sonne *šms* immer maskulinisch, im Hebräischen und Aramäischen bald maskulinisch, bald femininisch[1], und der Sonnengöttin bei den Nord- und Südarabern[2] entsprechen bei den Babyloniern und Assyrern männliche Sonnengötter. Das verschiedene Geschlecht beruht also auf einer verschiedenen mythologischen Auffassung. Welche die primäre ist, und wodurch die verschiedene Bestimmung des Geschlechts veranlaßt wurde, läßt sich kaum entscheiden. Wir werden aber weiterhin sehen (III Kap.), daß, soweit wir in die Anfänge zurückzugehen imstande sind, die Vorstellung von dem Stammesgott als dem Vater, also seine Auffassung als eines männlichen Wesens, die herrschende ist.

Unser Material enthält nirgends deutliche Reste der Anfänge der mythologischen Entwicklung. Es führt uns über die Bedeutung der Baalat als einer Stadtgottheit bei den Kanaanäern gar nicht und bei den Südarabern nicht mit Sicherheit hinaus. Wenn aber CIS IV, 43, 2 f. die Sonnengöttin genannt wird „baʿalat gabaran in ihrer (der Dedikanten) Stadt Nasaphat", so ist das anscheinend so zu verstehen, das *gabaran* einen weiteren Bezirk, also doch wohl ein

[1] S. Artikel „Edom" PRE [3], Bd. XVIII, 1906, S. 489.

[2] Für die Nordaraber s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2], S. 60.

Stammesgebiet, bezeichnet, zu welchem die Stadt Nasaphat gehörte (vgl. S. 257). Diese Sonnengöttin hat also möglicherweise ihren Ursprung in einer Stammesorganisation, die der Städtegründung vorausging.

II. Der Baal und der Stammesverband

Von dem Verhältnis, das zwischen dem Baal als dem Stammesgott, wenn er dies einmal wirklich gewesen ist, und dem Stamme bestand, haben wir direkte Nachrichten nicht mehr. Bei den Westsemiten kennen wir den Baal nur in einer jüngeren Form als den Stadtgott. Bei den Südarabern glaubten wir ihn allerdings noch in der zur Zeit der Inschriften bestehenden Auffassung als den Stammesgott anerkannt zu finden (S. 251 ff.); aber das religiöse Verhältnis ist auch in den älteren unter diesen Inschriften bereits so weit entwickelt, daß es sich in dem, was ihre Urheber von dem als Baal bezeichneten Gott erwarten, nur oder doch wesentlich um die persönlichen Angelegenheiten des einzelnen handelt (s. unten S. 273 ff.). Bei den Nordarabern, wo die Form der Stammesreligion sich bis in späte Zeiten erhalten hat, liegt es mit der Stellung der Stammesangehörigen zu ihrem Gott kaum anders. Für die Vergegenwärtigung des Verhältnisses zwischen Stammesgott und Stamm in den ältesten Zeiten sind wir überall auf Rückschlüsse aus den späteren Formen der Stadt- oder Volksreligion beschränkt.

Daneben werden wir uns für den Gott als Haupt des Stammes die Stellung zum Stamm im allgemeinen denken dürfen nach Analogie menschlicher Führer des Stammes[1]. Dabei können wir auf Grund der Stabilität der Verhältnisse nomadischer Lebensweise kaum ganz fehlgehen, wenn wir uns die alten Stammeshäupter vorstellen nach der Art der Scheichs solcher Beduinenstämme der Gegenwart, welche von einer Unterordnung unter eine außerhalb ihrer selbst liegende staatliche Autorität fast unberührt geblieben sind. Allerdings dürfen wir die Stämme in den frühesten Zeiten und noch in der Periode der großen Wanderungen der alten Semiten ihrem Umfang nach nicht gleichsetzen mit den kleinen Beduinenstämmen, wie wir sie

[1] Alle folgenden Ausführungen über das Verhältnis des Gottes zum Stamm sind unabhängig von seiner Benennung als *baʿal*. Ich glaube deshalb annehmen zu dürfen, daß sie auch dann berechtigt sind, wenn die Auffassung von *baʿal* als Benennung des Stammesgottes nicht zutreffend sein sollte.

aus der Gegenwart und nicht wesentlich anders aus den Verhältnissen der Araber in der Zeit kurz vor Muhammeds Auftreten kennen. Demnach wird auch die Stellung eines Stammeshauptes in den ältesten Zeiten an Bedeutung und Macht eine andere gewesen sein als die eines heutigen Beduinenscheichs. Die arabischen Stämme, wie wir sie aus den sämtlich später Zeit angehörenden arabischen Autoren und aus den jetzigen Zuständen kennen, sind doch wohl nur als Reste früherer strafferer und umfassenderer Organisationen zu verstehen[1]. Aber auch unter dieser Voraussetzung werden die Funktionen, deren Ausführung oder Leitung den Stammeshäuptern zufiel, zu allen Zeiten ungefähr denselben Gebieten angehört haben. Nur in diesem Sinn ist es gemeint, wenn wir in einem späteren Abschnitt unserer Darstellung veranlaßt sein werden, die Stellung des Stammesgottes zum Stamme mit der eines Beduinenscheichs in seiner wesentlichen Aufgabe als des Richters zu vergleichen (IV Kap., I, 1. 3). Es kann sich dabei nur handeln um die Funktionen des Gottes. Davon, daß er seinem Wesen nach nicht gemessen werden darf an dem, was der Scheich dem Stamm ist, wird sogleich zu reden sein.

Ganz bedeutungslos ist es nicht, daß bei den vorislamischen Arabern der „angesehenste Mann im Zeltlager" nicht, wie bei den heutigen Beduinen, *šaiḫ* „der Älteste" genannt wurde, sondern den Titel *sajjid* „Herr" trug. Als Beherrscher des Stammes aber will ihn auch diese Benennung, die bloß ein Ehrentitel ist, nicht bezeichnen[2]. Die wesentlichen Leistungen des heutigen Scheichs bestehen neben einer nur wenig eingreifenden administrativen Aufgabe vorzugsweise in einer richterlichen. Seine Machtbefugnisse sind gebunden an beengende Voraussetzungen. Er ist im Grunde nur so

[1] Deshalb dürfen wir die Organisation der alten Stämme und die Stellung ihres Häuptlings nur der Art, aber, um es so zu sagen, nicht der Energie nach gleichsetzen mit dem arabischen Stammesverbande, wie ihn für die Zeit kurz vor Muhammed WELLHAUSEN geschildert hat in der Rede: „Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit" (Göttinger Universitäts-Rede zur Feier des Geburtstages S. Majestät des Kaisers und Königs 1900). Die verschieden beantwortete Frage, ob für ältere Zeiten auch bei den Nordarabern ein Königtum anzunehmen sei, wie die Südaraber es hatten, oder ob das Königtum bei den Arabern überall eine von auswärts eingeführte Institution war (so GEORG JACOB, Das Leben der vorislâmischen Beduinen, Studien in arabischen Dichtern, Heft III, 1895, S. 164), kann hier unerörtert bleiben.

[2] S. G. JACOB a. a. O., S. 164 f.

lange die führende Autorität, als er es versteht, sich die Achtung zu bewahren, welche die Gesamtheit des Stammes bewegt, ihm diese Stellung zuzubilligen[1].

Diese sehr bedingte Überordnung des Scheichs über den Stamm entspricht durchaus nicht allen jenen semitischen Epitheten für die Gottheit, die ihr Größe und Erhabenheit, Herrenstellung und Stärke zusprechen. Sie finden sich, wie wir gesehen haben, großenteils gleichlautend, andernfalls doch dem Sinne nach übereinstimmend, bei allen einzelnen semitischen Völkern, sind also keinenfalls erst in Zeiten entstanden, wo man sich die Gottheit nach Art eines despotischen Königs vorstellen konnte, sondern gehören ihrer Entstehung nach einer ursemitischen Periode an, die kein Königtum gekannt hat. Von dem Begriff des Herrn, der in diesen Benennungen zum Ausdruck kommt, soll später geredet werden (VII Kap.). Zunächst genügt die Erkenntnis, daß der Gott in einem Sinne Herr ist, wie es von dem Scheich nicht gilt, der immer primus inter pares ist. Höchste Autorität für die Angehörigen eines heutigen Beduinenstammes ist der Stamm selbst. Macht und Ruhm des Stammes ist das Höchste für ihr Fühlen und Denken. Von den Erfolgen des Stammes werden seine Mitglieder begeistert, und für sie gilt ihnen der Einsatz des Lebens gering[2]. Wir werden nun später sehen (III Kap., II), daß sich aus der vielfach vorkommenden Identität von Gottes- und Stammesname ein engster Zusammenhang zwischen dem Stammesgott und seinem Stamme ergibt. Man könnte demnach vielleicht sagen: der Gott ist die zur Person gewordene Idee des Stammes. Der Gott ist größer als der empirische Stamm. Er ist gegenwärtig nicht in diesem, sondern über ihm. In der Eigenschaft als Vater, d. h. Urheber und Versorger des Stammes, in der wir ihn weiterhin kennen lernen werden (III Kap., I), waltet er über dem Gemeinwesen. Der Gott wäre also etwa zu denken als der mit den Funktionen eines Scheichs ausgestattete Genius des Stammes.

Jedenfalls besteht zwischen Gott und Stamm eine Gleichheit der Lebenssphäre und des Lebensinteresses. Der Gott führt seine eigene Sache, indem er die des Stammes vertritt. Aber er tut es mit einer größeren Macht und von einem höheren Standpunkt aus, als der

[1] Vgl. die Schilderung bei J. L. Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys, London 1830, S. 66 ff.

[2] Vgl. J. L. Burckhardt a. a. O., S. 205.

Stamm für sich selbst zu handeln in der Lage ist. Er kann dem Stamme zu seiner Erhaltung und Entwicklung geben, was dieser sich selbst nicht zu beschaffen vermag. Er ist dem Stamme dasselbe, was nachmals Jahwe für das Volk Israel, ein „Helfer" (*mōšīaʿ* Hos 13 4 parallel mit *ĕlohīm*). Aber es läßt sich auch an Konflikte denken, in die der Gott als das bessere Selbst des Stammes mit dessen Gesamtmasse gerät. Nicht nur von Jahwes Zorn über Israel ist schon in alten Berichten die Rede, sondern auch von dem Moabitergott Kemosch sagt die Mescha-Inschrift (Z. 5), daß er auf sein Land zürnte. Gegensätze zwischen dem Gott und dem Stamme sind nicht nur auf die Auffassung des Gottes als des erziehenden Führers gegründet, sondern auch darauf, daß der Gott, obgleich höher als der Stamm, doch als ein persönliches Wesen nach Art der Menschen empfindend und handelnd gedacht wurde, als nicht frei von Willkür und Laune, die sich dem Stamme gegenüber geltend macht. Es wird davon zu reden sein bei Besprechung der dem Gott zugeschriebenen ethischen Anlage, der dem Gott beigelegten Eigenschaft der „Gerechtigkeit", die eben nur in beschränktem Maße Geltung hat (IV Kap., II, 7).

Aber das Normale ist, daß der Gott und der Stamm dasselbe Ziel verfolgen, daß der Stamm in seinen Bestrebungen von dem Gott unterstützt wird. Der Gott Asur, der den Namen gemeinsam hat mit seiner Stadt und ursprünglich wohl mit einem Stamme, aus dem die Stadt und das Volk der Assyrer hervorging, wird schon in den ältesten Zeiten ebenso, wie er es später für die Könige des assyrischen Reiches als die Vertreter der Interessen dieses Reiches tut, die Sache des Verbandes, der ihm angehörte, in dessen inneren Angelegenheiten und seinen Kämpfen nach außen zu der seinigen gemacht haben.

Was von dem Stammesgott ausgesagt und von ihm erhofft wird, läßt sich zumeist zuteilen zwei unterschiedlichen Vorstellungsweisen von dem „Herrn" des Stammes, der als des „Vaters" und der als des „Richters". Soweit die Beziehungen des Gottes zum Stamme sich diesen beiden Auffassungen einordnen lassen, soll später von ihnen die Rede sein (III und IV Kap.). Aber es wird auch an Betätigungen des Gottes gedacht, die allgemein resultieren aus seiner Stellung als des Herrn. Sie bedingt seine Fürsorge für den Stamm als den ihm angehörenden.

Zu dem, was der Stammesgott dem Stamme zu seiner Erhaltung leistet, kann dem Inhalt nach sehr Verschiedenes gehören, vielleicht in den meisten Fällen allgemeine leitende und erziehende Fürsorge für die Bedürfnisse des Stammes, ganz unabhängig von dem materiellen Gehalt des Gespendeten, in anderen Fällen aber auch die Gewährung bestimmter Gaben, deren der Stamm zu seiner Lebenserhaltung bedarf. Immer aber handelt der Stammesgott dem Prinzip nach — abgesehen von schon erwähnten menschenartigen Schwankungen seiner Gemütsverfassung — irgendwie, sei es gebend oder verweigernd, zum Besten des Stammes.

Die Art, wie man sich die Fürsorge des Gottes dachte, wird sich einigermaßen vorstellen lassen nach Analogie dessen, was alte Erzählungen des Alten Testaments von dem Verhalten Jahwes seinem Volke Israel gegenüber berichten. Er leitet in der Wolken- und Feuersäule das Volk auf seinen Wanderungen. Er führt es auf der Flucht vor seinen Drängern durch die Gefahren des Meeres und sorgt in wunderbarem Eingreifen für seinen Unterhalt durch Wasserspenden, durch Mannaregen und Wachtelflüge. Mehr noch lassen sich aus der Vorstellung von dem Baal der geschichtlichen Zeiten einige Züge auf den alten Stammesgott übertragen. Bei den ackerbautreibenden Kanaanäern galt, wie uns besonders eindrucksvoll der Prophet Hosea belehrt, der Baal als Spender der Fruchtbarkeit des Landes, die dessen Bewohnern den Lebensunterhalt beschafft. Er gewährt seinen Angehörigen Korn und Wasser, Wolle und Flachs, Öl und Wein (Ho 2 7). Analog wird auf anderen semitischen Gebieten die Vorstellung von dem Baal gewesen sein. War er, wie wir glaubten annehmen zu dürfen, auch bei den Nordarabern ein einheimischer Gott (S. 22 ff.), so werden die nomadisierenden Hirten der arabischen Landschaften ihm das, was sie von der Natur für sich und ihre Herde zum Lebensunterhalt bedurften, zugeschrieben haben. Wo der Graswuchs der Steppen ihren Viehstand gedeihen ließ, werden sie ihn als von dem Stammesgott gespendet angesehen haben. Noch Muhammed nennt in Erinnerung an seine Jugendzeit, wo er die Schafherden hütete, Allah den, der die Weide hervorbringt und verdorren läßt (Sure 87, 4 f.). Ebenso werden da, wo Oasen die Wüste unterbrechen, deren Besucher den reicheren Ertrag dieser Fruchtbarkeitsstätten auf den Gott ihres Stammes zurückgeführt und speziell an diesen Punkten ihm dankbare Verehrung

dargebracht haben. Der Stammesgott von Hirtenstämmen sorgte aber nicht nur für den Unterhalt der Herden, sondern überhaupt für deren Gedeihen und Wachstum. Das Passahfest der Hebräer, das sie zweifellos aus der Wüste in das Kulturland mitbrachten, ist ursprünglich ein Frühlingsfest, an dem die Erstlinge der Herde Jahwe als ein Zeichen des Dankes für die Spendung des Nachwuchses dargebracht wurden. Was hierin die nachmosaische Zeit dem Volksgott zuschrieb, wird in einer älteren Periode von dem Stammesgott gegolten haben. Auch für den Baal der Kanaanäer hat sich ein Rest dieser Leistung als des einstmaligen Gottes von Nomadenstämmen in dem schon aus Hosea (2 7) erwähnten Zuge erhalten, daß ihm neben der Gewährung der Boden- und Baumfrucht auch die der Wolle verdankt wird.

Als eine Erinnerung daran, daß der Gott des Stammes den Segen des fruchtbaren Bodens und des Pflanzenwachstums spendet, glaube ich ansehen zu sollen die schon oben (S. 22. 29 f.) erwähnte arabische Bezeichnung der Orte, die ausgestattet sind mit einer von der Natur gewährten Bewässerung, als das vom *baʿl* getränkte Land oder in verkürzter Ausdrucksweise als *baʿl*. Mit dieser Auffassung des arabischen Ausdruckes stehe ich in Gegensatz zu der Beurteilung Robertson Smiths. Er wollte in dem Zusammenhang des Baal mit jenen Örtlichkeiten den Ausgangspunkt für das Verständnis des Gottesnamens *baʿal* und der Vorstellung von dem damit bezeichneten Gott finden[1]. Er entnahm daraus die Anschauung, daß *baʿal* den „Besitzer" der bestimmten Stätte bezeichne, und weiter die andere, daß der Baal ein den Arabern von Hause aus fremder Gott der Bodenkultur, des Ackerbaus sei, der aus dem Gebiet der Westsemiten nach einzelnen Kulturoasen Arabiens übertragen wurde. Da diese Auffassung weitverbreitete Zustimmung gefunden hat, bedarf sie einer eingehenden Besprechung[2].

[1] Die Religion der Semiten, S. 69 ff.

[2] Für eine Entlehnung des arabischen *baʿl* als des „Erdgottes" auch Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[3], Bd. I, 2, 1913, S. 406 f. Wenn er an eine Entlehnung von den Babyloniern denkt, so beruht das doch wohl darauf, daß an den Ellil von Nippur als Erdgott gedacht ist, der aber, wie auch E. Meyer (a. a. O., S. 438) als jetzt erwiesen ansieht, den Namen *bēl* nicht getragen hat (vgl. oben S. 20, 3). Dieselbe Einwendung ist zu machen gegen Max Weber (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1921, S. 165), der mit Rücksicht auf den „babylonischen Bel, den Herrn der fruchtbaren Erde", für die Baalvorstellung „chthonischen Charakter" als fundamental annimmt.

Die Bezeichnung der Fruchtbarkeitsoase als vom *baʿl* getränkt hat eine Parallele in der Bezeichnung der Mischna für ein der künstlichen Bewässerung nicht bedürftiges Feld als בית הבעל „Haus, d. h. Wohnort oder Gebiet, des Baal" (Moʿed ḳaṭan, fol. 2, 1)[1]. Bei den Rabbinen liegt dabei gewiß keine Erinnerung vor an eine ihrer Zeit längst entrückte primitive Auffassung, die den Gott an den Ort gebunden dachte, sondern aus altisraelitischer Zeit ist bis auf sie gekommen die Vorstellung von dem Baal als einem die Wohltaten der Naturerzeugnisse spendenden Gott, als den Hosea den Baal nach dem Glauben seiner Zeitgenossen schildert (S. 269). Aber Hosea zeigt mit der Erwähnung der Wolle unter den Gaben des Baal, daß dessen Wirksamkeit nicht auf die Erzeugnisse des Bodens beschränkt war. Bei der Spende der Wolle der Schafherde kommt ein Haften am Boden für den, der das Geschenk gibt, nicht in Betracht. Der Name *baʿal* gilt hier und dann wohl auch sonst nicht dem Besitzer des Bodens. Speziell mit dem fruchtbaren Felde ist der Name *baʿal* bei den Späteren deshalb verbunden geblieben, weil mit der Entwicklung der Kultur die Bedeutung der Herdenprodukte hinter denen des Ackerbaus zurücktrat. Der entsprechende arabische Gebrauch von *baʿl* speziell mit Bezug auf das Fruchtbarkeitsgebiet, den wir erst aus islamischer Zeit kennen, wird — in diesem Punkte stimme ich mit ROBERTSON SMITH überein[2] — in späterer Zeit aus Syrien entlehnt sein.

Wenn ich in dieser Anwendung des Namens nur ein Residuum dessen erkennen kann, was ursprünglich in weiterem Umfang der Baal seinen Verehrern spendete, so beruht das auf der im Vorangehenden dargelegten Auffassung des Baal als des Herrn eines Verbandes unter den Menschen, als des Gottes des Stammes und dann der Stadt. Daß der Name *baʿal* mit dem Besitztum wasserhaltigen oder durch Regen befeuchteten Bodens und der Gott Baal ursprünglich mit dem Kulturzustand solcher Gebiete nichts zu tun hat, läßt sich schon vermuten aus der parallelen arabischen Bezeichnung der durch Fruchtbarkeit ausgezeichneten Oasen mit عثرى (*ʿaṯṯarī* oder *ʿaṯarī*) als der Gottheit *ʿaṯṯar* angehörend[3]. Diese Gott-

[1] Weitere Belege für dieses *baʿal* in rabbinischer Sprache s. bei ROBERTSON SMITH a. a. O. [S. 270, 1], S. 73, A. 95.

[2] Anders WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], S. 146.

[3] Belege s. bei ROBERTSON SMITH a. a. O., S. 70 f., A. 91.

heit hat in der Form ihres Namens *ištar* bei den Babyloniern und *ʿaštart* bei den Kanaanäern deutliche Beziehungen zu der Fruchtbarkeit der Natur[1], aber ursprünglich keine zum Ackerbau. Sie ist in wechselnden Formen fast bei allen semitischen Völkern zu finden (S. 174), und die Bezeichnung fruchtbaren Landes nach ihrem Namen mag altarabisch sein. In dieser Benennung ist — wie immer auch der Gottesname *ʿaṯtar* oder עשתר etymologisch zu erklären sein mag — kein Hinweis zu finden auf die Gottheit als Besitzer des Bodens. Ebenso kann auch in jenem Ausdruck *baʿl* ein von der Beziehung zu dem bestimmten Ort unabhängiger Gottesname vorliegen. Der Name kann in der Bedeutung „Herr" einen Gott bezeichnen, dessen Herrsein in keinem Verhältnis zu dem Boden steht, der nach ihm benannt ist. Auch die Gottheit *ʿattar* gehört nicht ausschließlich dem fruchtbaren Lande an, das ihren Namen trägt, sondern hat — abgesehen von vielen anderen Wirkungen ihrer lebenerzeugenden Kraft — in der Form der Astarte nach dem alttestamentlichen Ausdruck *ʿaštĕrot ṣoʾn* (Dt 7 13; 28 4. 18. 51), mag er sich nun auf die Mutterschafe oder auf den Nachwuchs der Herde beziehen, ebenso wie Baal eine Beziehung zum Gedeihen der Herde. Es wird berechtigt sein, die Bezeichnung als Baal-Land nach Analogie der Benennung *ʿaṯtarī* zu verstehen.

Robertson Smiths mit religiösem Verständnis und poetischer Feinheit entworfene Schilderung der Gottheiten jener Stätten[2] ist durchaus richtig. Derartige an den bestimmten Ort als dessen „Besitzer" gebundene Numina, wie er sie zeichnet, hat es bei den semitischen Völkern gegeben und wohl bei allen Völkern des Altertums. Sie sind in analogen Formen bei den Naturvölkern noch jetzt zu finden. Man wird derartige Lokalnumina auch anderwärts besonders an den durch Üppigkeit der Natur ausgezeichneten Orten gesucht haben, deren Boden wasserhaltig ist, wie wir im Alten Testament von der Quelle Lachajro'i hören, wo der Erzähler einen El wohnend denkt. Aber diese Götter sind nicht das, was die Semiten unter dem Namen *baʿal* verstanden. Sie haben neben den Baalen und vielleicht — es wird darauf zurückzukommen sein (S. 291 ff.) —

[1] Daß der südarabische ʿAttar in Langer 8, 2 als „Brunnengottheit" (מנצח) bezeichnet wird, wie D. H. Müller (ZDMG 37, 1883, S. 371 ff.) annimmt, ist wohl nicht sicher. Es ist zweifelhaft, ob hier מנצחהמו vorausgestellte Apposition zu עתתר ist.

[2] A. a. O. [S. 270, 1], S. 65 ff.

schon vor ihnen bestanden. Die Vorstellung vom Baal, der überall der Gott eines Verbandes unter den Menschen ist, kann aus der eines Lokalnumens herausgewachsen sein und hat diese ursprüngliche Bedeutung zum Teil noch in der geschichtlichen Zeit bewahrt; aber seine Benennung als *baʿal* verweist meines Erachtens auf jenen anderen Zusammenhang.

Um eine Korrektur des von ROBERTSON SMITH gezeichneten Bildes jener Lokalnumina kann es sich nicht handeln. Es ist ganz richtig. Was von uns bestritten wird, ist nur die Verwertung seiner Schilderung für die Anschauung von der Entstehung der Baal-Vorstellung. Auf diese paßt sie nicht nach allem, was wir bei Westsemiten und Südarabern von der Gebrauchsweise dieses Gottesnamens wissen, und fast noch weniger läßt sich die babylonisch-assyrische Anwendung der Gottesbenennung *bēl*, von der noch zu reden sein wird (S. 279 ff.), als aus jener von ROBERTSON SMITH an den Anfang gestellten Vorstellung herausgebildet begreifen[1].

III. Der Baal und der einzelne Verehrer

Gegen die Annahme, daß der Baal der Stadt einstmals Baal des Stammes gewesen war, kann meines Erachtens nicht eingewendet werden, daß *baʿal* niemals, weder bei den Westsemiten noch bei den Südarabern, in Stammnamen vorkommt, wie dies bei *ēl* der Fall ist, am sichersten in *jišmāʾēl* und *jĕraḥmĕʾēl* (S. 135, 2)[2]. Der Gott ist an sich ein *ēl*, womit er allgemein als ein göttliches Wesen bezeichnet wird; deshalb nennen sich Stämme nach dem El. Dagegen *baʿal* heißt der

[1] ROBERTSON SMITH a. a. O., S. 69 ff. polemisiert hauptsächlich gegen die Auffassung des Baal als eines Gottes des Himmels und des Regens. In diesem Punkte kann ich ihm durchaus beistimmen, aber indem ich meinerseits den Baal ansehe als eine seinem Wesen nach überhaupt nicht naturalistisch bestimmte Gottheit. Ich verstehe nicht, wie der Baal zu einem Gott der Städte geworden sein sollte, wenn er seinem Wesen nach an den Fruchtbarkeitsorten haftete, da doch die Städte in der Regel nicht entstanden sind durch die Fruchtbarkeit des Bodens. Bei ROBERTSON SMITH ist das zwischen dem Gott der Oasen und dem Stadtgott verbindende Moment lediglich das Haften am Boden. Mir scheint aber, daß auch dieses für den Baal nicht charakteristisch ist. Da Baal immer mit wenigen Ausnahmen, die als Abkürzungen oder als späterer Sprachgebrauch anzusehen sind, mit Hinzufügung des Namens einer Stadt (bei den Südarabern anscheinend auch eines Stammes) benannt wird, so ist es meines Erachtens geboten, hier — um dies als das für mich Entscheidende noch einmal zu sagen — die Stadt von der Bevölkerung oder von ihrem Staatswesen zu verstehen.

[2] EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums[3], Bd. I, 2, S. 408 sieht darin ein Zeichen dafür, daß *baʿal* keine Beziehung zum Stamme habe.

Gott in seiner Beziehung zu dem Gemeinwesen; deshalb konnte der Stamm, wenn er, wie das in den Stammnamen der Fall ist, von dem Gott etwas aussagte, was er als Gott für ihn tut, ihn nicht *baʿal* nennen. Erst durch das, was er ihm tut — und davon reden die mit *ēl* gebildeten Stammnamen — erweist er sich als sein Baal. Die Kanaanäer sagen in ihren Personennamen freilich etwas aus von dem Baal schlechthin (S. 35); aber hier ist *baʿal*, das sonst so für sich allein nicht gebraucht wird, Abkürzung für die Benennung des Gottes als des Baal seiner Stadt. Dem einzelnen Angehörigen des Gemeinwesens gegenüber kommt der Gott in Betracht als der Gott dieses Gemeinwesens, bei den Kanaanäern als Gott der Stadt. Auch für den einzelnen kann er *ēl* heißen, weil jeder Baal ein El ist, und die Kanaanäer haben neben den vielen Personennamen mit *baʿal*[1] seltener auch solche mit *ēl* (S. 139, 2), während die Südaraber viele Personennamen mit *ēl* besitzen (s. S. 293 ff.) und keine mit *baʿal*. Für den einzelnen als Glied des Stammes ist der Gott immer zugleich *ēl* und *baʿal*; für den Stamm ist er *ēl* und wird erst durch das Verhältnis zum Stamm ein *baʿal*.

Neben den vielen kanaanäischen Personennamen mit *baʿal* kennen wir nur wenige westsemitische mit *baʿalat*, die nicht anders als jene zu beurteilen sind: neupunisch ... עבדבעלת und palmyrenisch בעלתגא; vielleicht gehören hierher auch die palmyrenischen Namen בעלתי und בעלהך.

Ob die kanaanäischen Personennamen mit *baʿal* bis in die Zeit der Stammesorganisation zurückreichen, kann allerdings zweifelhaft erscheinen. Solche Namen kommen vor in den Amarna-Briefen (S. 20, 4). Höher hinauf kann ich sie nicht nachweisen. Soviel ich sehe, sind unter altbabylonischen Namen solche mit *baʾal* oder auch *bēl*, die nach Art der westsemitischen gebildet wären und als ent-

[1] S. die in Buchstabenschrift vorliegenden Personennamen mit *baʿal* aufgezählt bei Lidzbarski, Epigr., S. 239 ff. Dazu noch בעלרגם (? oder בעלדגן) auf einem „aus Syrien" erworbenen Zylinder Ephem. I, S. 12; doch wohl eher phönizisch als aramäisch, da aramäische Namen mit *baʿal* ganz selten sind (בעלאדן, בעלעזר Epigr., S. 240 f., בעלניתן Répert. 1466; palmyr. בעלתגא Epigr. 241). Was, wenn die Lesung בעלרגם richtig ist, רגם, das in dem alttestamentlichen Personennamen *regem melek* in Verbindung mit einem Gottesnamen oder Gottes-Epitheton vorkommt, bedeutet, weiß ich jetzt noch weniger zu sagen als im Artikel „Moloch" PRE³, Bd. XIII, S. 296, 43 ff. Da *regem* I Chr 2 47 auch für sich allein als Personenname vorkommt, vielleicht auch רגם als aramäischer Personenname (Epigr., S. 368), ist eher an einen Gottesnamen als an ein Epitheton oder auch Verbum zu denken. Aber dagegen spricht wieder die Verbindung mit בעל.

lehnt angesehen werden dürften, höchstens ganz vereinzelt gefunden worden[1]. Das ist auffallend neben so vielen anscheinend von den Westsemiten überkommenen Namen mit *ilu* und *ab* unter den altbabylonischen (s. unten VI, 1 und III Kap., IV). Höchstem Altertum gehören die Namen mit *baʿal* danach anscheinend nicht an. Daß sie ebenso gebildet sind wie die sehr alten Namen mit *ilu* und *ab*, die auf babylonischem Boden vorkommen, und auch ebenso gebildet wie die südarabischen mit *ēl* und *ab*, ist kein Zeichen für hohes Alter der Namen mit *baʿal*; denn diese können in Nachahmung jener geformt sein. Die Südaraber haben, wie schon gesagt, keine Personennamen mit *baʿal*. Ein vereinzelter Name mit *baʿl* anscheinend für einen Nordaraber kann doch wohl entlehnt sein. Eher können die Personennamen mit *al-baʿali* bei den Nabatäern der Sinai-Inschriften für altarabische Namenbildung mit *baʿl* sprechen. Aber auch sie sind nicht als dafür entscheidend anzusehen (S. 24). Auf aramäischem Boden sind Namen mit *baʿal* sehr selten (S. 274, 1). Alles spricht dafür, daß sie eine spezifisch kanaanäische Bildung sind. Allerdings können die Vorfahren der Kanaanäer sie schon aufgebracht haben, als sie noch eine Stammesorganisation besaßen, und bei der großen Verbreitung dieser Namen ist dies das Wahrscheinliche.

Aber, wie dem sei, zu der Zeit, wo uns die Namen mit *baʿal* begegnen, war der Baal aus einem Stammesgott zum Stadtgott geworden und hatte zur Stadtgemeinde dieselbe Stellung wie früher zum Stamme. Er stand also noch damals an erster Stelle in einem Verhältnis zu einem Verbande, erst indirekt in einer Beziehung zu dem einzelnen Mitglied des Verbandes. Trotzdem wurde der Baal durch die Verwendung seines Namens in den Personennamen in eine Verbindung mit dem einzelnen Verehrer gesetzt.

Daß dies in den Namen wirklich der Fall ist, wird noch deutlicher als aus dem *baʿal* der Personennamen aus dem damit zusammengestellten Worte. Unverkennbar ist ein Verhältnis des einzelnen

[1] Dafür können in Betracht kommen die Namen *bēlabi, bēlabum, bēlʾabi* (Ranke, Names, S. 72 f.), wenn nämlich die mit *ab* als einer Gottesbenennung gebildeten babylonischen Namen alle westsemitischen Ursprungs sein sollten, was freilich unsicher ist (s. S. 319), ferner *bēlijatum* (a. a. O., S. 74), wenn die Endung *-jatum* westsemitischer Herkunft ist (so Ranke a. a. O., S. 14 ff.). Die sehr alten Namen auf babylonischem Boden *bēl-bāni* (Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Vorderasiat. Bibliothek I, 1, 1907, S. 236, Anm. b), *bēl-šemea* (ebend. S. 222, a, 8), *bēl-ubalit* (ebenda S. 190, f, 3) haben nicht oder nicht speziell kanaanäisches Gepräge.

zum Baal ausgesprochen in dem Namen der Amarna-Briefe *mu-ut-ba-aḫl[um]* (255, 3 ed. Knudtz.), d. i. „Mann (hebr. *mĕtū*) des Baal" und dem in lateinischen Inschriften vielfach vorkommenden punischen mutthumbal[1], d. i. *mattanbaʿal* „Geschenk des Baal". Aber auch wo in den Personennamen etwas von dem Baal selbst ausgesagt wird, ist es zweifellos gedacht als dem Namensträger zugute kommend. Wenn ein Kind genannt wurde „Baal ist gnädig", „Baal errettet" u. dgl. (Belege s. S. 294), so wollte man damit gewiß sagen, daß der Baal, wie er in einem bestimmten Fall oder auch oft sich als gnädig oder errettend gezeigt hat, ebenso auch diesem Kinde gegenüber sich erweisen möge. Damit ist die Bedeutung von *baʿal* als Bezeichnung des Gottes des Gemeinwesens nicht aufgehoben. In jenen Personennamen wird ursprünglich gesagt werden sollen, daß der Stadtgott als solcher sich dem bestimmten Kinde gegenüber als das, was der Name besagt, verhalten möge, weil das Kind als ein Glied des Gemeinwesens der Stadt ihm angehört. Daß derartigen Personennamen in der Tat diese Auffassung zugrunde liegt, ergibt sich daraus, daß hier *baʿal* niemals, wie es bei anderen Gottesnamen in Personennamen der Fall ist, mit einem Pronominalsuffix verbunden vorkommt. Wir haben Namen wie Adoniram, Malkischuaʿ und zahlreiche andere analog gebildete, die wahrscheinlich bedeuten „mein Herr ist erhaben", „mein König hilft" und so auch in anderen Fällen mit Auffassung des *ī* als Pronominalsuffix. Hier ist bei dieser Bedeutung des *ī* von einem direkten persönlichen Verhältnis zu dem mit *ādōn* oder *malk* usw. bezeichneten Gott die Rede. Es wird uns allerdings weiterhin zweifelhaft erscheinen, inwieweit dieses *ī* wirklich als Pronominalsuffix zu verstehen ist (s. S. 347 ff.). Bei den Namen mit *baʿal* kommt das *ī* niemals vor. Der Baal steht nicht direkt, sondern immer nur durch Vermittlung des Verbandes zu dem einzelnen in einer Beziehung. Deshalb nennt der Namensträger ihn niemals „mein Baal".

Bei den Südarabern liegt es mit dem Verhältnis der als *baʿal* bezeichneten Götter zu dem einzelnen nicht anders, obgleich hier mit *baʿal* gebildete Personennamen fehlen. Aber in zahlreichen Inschriften erwarten ihre Stifter, gewöhnlich der Herr einer Burg mit den Seinigen, von den Göttern, auch von denen, die

[1] Belege mit Variationen bei P. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 127, Anm. 6.

als Baal, sei es einer bestimmten Stadt, sei es eines Stammes, bezeichnet werden, Hilfe in ihren persönlichen oder Familienangelegenheiten, Förderung des Abschlusses ihrer Bauten oder Beistand in ihren Fehden mit benachbarten Clans oder Burgherren und Gewährung dessen, was sie als ihr Recht glauben beanspruchen zu sollen, oder danken ihnen dafür. Aber sie benennen niemals den Gott als „ihren" Baal. Der Baal wird nur etwa mit אלה oder אל und einem auf die Stifter der Weihinschrift verweisenden Pronominalsuffix als „ihr Gott" bezeichnet. In der schon besprochenen Inschrift CIS IV, 46, 5 (S. 260) ist ʿAṯtar der Gott der Weihenden, „ihr" *ēl*, aber er ist nicht ihr Baal, sondern der Baal von ʿAlam; die Weihenden stehen zu ihm als dem Baal nur dadurch in einer Beziehung, daß sie zu der Kultgemeinschaft von ʿAlam gehören, die nach unseren Vermutungen als ein Stammesverband anzusehen ist. Jene Beziehungen der einzelnen zu einem Baal scheinen demnach darauf zu beruhen, daß sie zu dem Verbande, dem Stamm oder Clan, gehören, dessen Schutzgott eben dieser Baal ist.

Im Kanaanäischen weiß ich auch außerhalb der Personennamen keinen Beleg für *baʿal* mit einem Pronominalsuffix [1], im Südarabischen wenigstens keinen sicheren [2], während im Kanaanäischen auch außerhalb der Personennamen und noch viel häufiger im Südarabischen *ēl* und im Babylonischen viele Gottesnamen, darunter auch das ganz anders als das kanaanäische und südarabische *baʿal* aufzufassende *bēl*, mit Pronominalsuffixen gebraucht werden (s. unten VI Kap., II). In dem westsemitischen und südarabischen Sprachgebrauch scheint mir zum Ausdruck zu kommen, daß der Baal als solcher zu dem einzelnen in keiner direkten Beziehung steht.

In den Personennamen ist das ohne Pronominalsuffix gebrauchte

[1] Ho 2 18 *baʿălī* kommt nicht in Betracht, s. S. 89 f. Der punische Personenname בעלי wird mit LIDZBARSKI (Epigr., S. 240) aufzufassen sein als Abkürzung eines mit בעל komponierten Namens. Wenn Amarna-Briefe ed. Knudtz. 52, 4 mit GRESSMANN (Beiheft ZAW 33, 1918, S. 214) statt *addi-ja* zu lesen ist *baʿalu-ja* (*baali-ja*), so ist dies babylonische Ausdrucksweise, die das Suffix am Eigennamen nicht scheut (s. unten VI Kap., II, 3).

[2] CIS IV, 194, 2 wird von den Herausgebern gelesen בעליה קום (statt בעלה ק׳) oder בעלהה ק׳ „ihrem (der Stifterin) Baal Ḳawim" oder „ihrer Baalat Ḳ." Da eine Gottheit Ḳawim nicht bekannt ist, darf man an der Richtigkeit beider Lesungen zweifeln. Ist eine der beiden Emendationen richtig, so ist hier *baʿal* oder *baʿalat* nicht eigentlich Gottesname, sondern die Gottheit ist mit dem Appellativum „Herr" oder „Herrin" bezeichnet, wie in dem südarabischen Dual und Plural von *baʿal*, s. S. 42.

baʿal behandelt wie ein Eigenname, während es ursprünglich, wie wir glaubten annehmen zu sollen, Appellativum ist und ebenso deutlich auch später in dem Gebrauch als Epitheton „Melkart, Baal (d. i. Herr) von Tyrus" (oder auch „zu Tyrus", vgl. oben S. 43). Dieser Wechsel im Wert eines Appellativums und eines Eigennamens bedarf noch der Erklärung. Freilich wird das einfache *baʿal* in den Personennamen als Abkürzung für den vollen Gottesnamen Baal von Tyrus usw. anzusehen sein. Aber es muß doch verständlich werden, wie man zu dieser Abkürzung kam. Sie wird in der ursprünglichen Art des Gebrauchs von *baʿal* als Gottesname zu suchen sein. Die alten Stammesverbände der Semiten haben offenbar ursprünglich nur einen Gott als Stammesgott angesehen. Der Stamm als ein Verband ist eine Einheit, und der Gott, der ihn schützt, repräsentiert, wie wir zu sehen glaubten, dieses einheitliche Ganze in sich selbst. Der Stammesgott hat vielleicht nicht immer, aber doch in vielen Fällen andere Götter neben sich gehabt, aber als Stammesgott steht er ursprünglich allein. Wo dies etwa nicht der Fall war, wird das als etwas Sekundäres anzusehen sein, das durch die Vereinigung mehrerer Stämme veranlaßt war[1]. In der Regel scheint bei der Vereinigung mehrerer Stämme der Stammesgott des einen die anderen absorbiert oder zurückgedrängt zu haben. So wird es für Asur und wahrscheinlich ebenfalls für Kemosch liegen, möglicherweise auch für Jahwe. Auf Grund der Einzigartigkeit des Stammesgottes ist nun, so scheint es zu liegen, das Appellativum *baʿal*, das unter den Göttern nur den einen bezeichnete, zum Eigennamen geworden und konnte in diesem Werte weiterhin gebraucht werden auch noch in Zeiten, wo man sich nicht mehr bewußt war, daß die Gottesbenennung ursprünglich jene besondere Beziehung hatte. Der Hauptgott eines komplizierten und vielfach auseinanderstrebenden Gemeinwesens, wie es das eines Stadtkönigtums ist, steht zu diesem Staat in einem viel loseren Verhältnis als der Gott eines durch wirkliche oder fiktive Blutbande zu einer Einheit zusammengewachsenen Nomadenstammes. Trotzdem ist der Baal jeder phönizischen Stadt ein einziger. Diese Auffassung läßt sich wohl nur verstehen als das Erbe einer älteren Zeit, wo der Baal noch ohne die Stadt da war. Die Stadt Tyrus verehrte verschiedene Götter; aber „Baal von Tyrus" oder

[1] So wird zu erklären sein der vereinzelt im Südarabischen vorkommende Dual von *baʿal*, s. S. 277, 2.

„Baal zu Tyrus" ist nur Melkart; die Hinzufügung des Epithetons *baʿal ṣor* zu dem Eigennamen soll diesen einen charakterisieren, schließt also aus, daß es noch einen anderen Baal in Tyrus gab. In ebenderselben Auffassung des Stammesgottes hat ihre Wurzeln — später sind mannigfache andere Einwirkungen hinzugekommen — die monarchische Stellung anderer semitischer Götter, auch solcher, die nicht die Benennung *baʿal* führen. In der Inschrift des Jechawmalk erscheint die Baalat-Gebal für sich allein als die Gottheit, der Jechawmalk Königtum und Herrschaft verdankt. Ebenso schildert Aschmunazar von Sidon sein und seines Königtums Verhältnis zu der Astarte. Auf Grund eben dieser Auffassung der mit *baʿal* oder *baʿalat* bezeichneten Götter konnte ihre Benennung wie ein Eigenname angesehen und behandelt werden.

Aus der eigennamartigen Bedeutung von *baʿal* ist vielleicht das den Gebrauch von *baʿal* von der Gottesbenennung *ēl* unterscheidende Fehlen von Pronominalsuffixen auch grammatisch zu erklären. Nach westsemitischem Sprachgebrauch (bei babylonischen Gottesnamen liegt es anders) werden alle Eigennamen, auch die eigentlichen Gottesnamen wie *jhwh*, *ʿaštart*, niemals mit Pronominalsuffixen verbunden. Eigenname aber kann *baʿal*, wie wir meinten, nur sein als von Hause aus Benennung des Stammesgottes, und eben als solcher hat er keine direkte Beziehung zu den einzelnen. Also kommt diese grammatische Erklärung des Fehlens von Suffixen auf dasselbe hinaus, wie die oben gegebene sachliche. Daß andere Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" — so doch wohl jedenfalls *adon* — in Personennamen mit dem Pronominalsuffix der ersten Person gebraucht werden, beruht entweder darauf, daß sie niemals Namen des Stammesgottes waren, sondern Ehrentitel sind, wie dies für *adon* deutlich ist, oder daß — wie vielleicht bei *malk*, wenn nämlich das *ī* der Personennamen mit *malkī* Pronominalsuffix ist — die Bedeutung als Name des Stammesgottes frühzeitig verloren ging, während sich bei *baʿal* Nachwirkungen dieser ursprünglichen Bedeutung im Sprachgebrauch, wie mir scheint, erhalten haben.

IV. Babylonisches und assyrisches *bēl* und *bēlit*

Ganz anders als der Gebrauch von *baʿal* und *baʿalat* bei Westsemiten und Arabern ist der von *bēl*, *bēlit* im Babylonischen und Assyrischen. Davon daß hier deutlich die Bedeutung „Herr, Herrin"

vorliegt, war schon oben (S. 33 f.) die Rede. Hier handelt es sich um das Verhältnis der Gebrauchsweise zu der von *baʿal, baʿalat.*

Nur vereinzelt wird mit diesen Benennungen, so wie mit *baʿal, baʿalat,* eine Gottheit zu einem bestimmten Kultusort in eine Beziehung gesetzt. Hier sei nur hingewiesen auf die Bezeichnung der Ištar als Spezialgöttin von Erech mit *bēlit uruk* „die Herrin von Erech" (Del. 163 b)[1]. Gewöhnlich aber werden *bēl* und *bēlit* für verschiedene Gottheiten gebraucht als Epitheta, ohne daß dabei von einem Verhältnis zu einem Kultusort oder einem staatlichen Verbande die Rede ist. Es geschieht dies, soviel ich sehe, in einer dreifachen Art der Anwendung. Sehr häufig werden *bēl, bēlit* mit Pronominalsuffixen als alleinstehende Würdebenennung in der Bedeutung „Herr", „Herrin" für das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern gebraucht. Auch ohne Pronominalsuffix steht einfaches *bēl,* besonders in der Anrede, als Epitheton eines Gottes, so des Mondgottes Sin in dem Hymnus an ihn aus Ur[2]. In eben diesem Wert ist *bēl* für den Gott von Babel, Marduk, und *bēlit* für Ištar[3] zum Eigennamen geworden. Der Beiname Marduks ist in dem palmyrenischen בל (βηλ) übernommen worden (S. 21) und im Alten Testament gemeint mit בֵּל als dem Namen eines babylonischen Gottes (Jes 46 1; Jer 50 2; 51 44). Neben dem Gebrauch als Titel werden in einer zweiten Weise *bēl, bēlit* angewandt, um die Beziehungen einer Gottheit zu irgendeiner Sphäre oder ihre Ausstattung mit einer bestimmten Eigenschaft zum Ausdruck zu bringen[4]. Dabei liegt zum

[1] Viele Belege für die Bezeichnung eines babylonischen Gottes als Herr (*bēl*) oder König (*šar*) einer Stadt bei PAFFRATH, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, 1913, S. 32 f. 35 ff.

[2] KAT[3], S. 608, Z. 1 ff. = KB VI, II 1 (JENSEN), S. 90 ff. = Altorientalische Texte zum AT[2] (EBELING), S. 241 f. [3] Ebenda, S. 431.

[4] Analog ist die schon erwähnte (S. 2) Bezeichnung der Götter im Veda mit *pati* „Herr" und einem folgenden Genitiv, der auf eine „Sphäre" oder „Wesenheit" hinweist. OLDENBERG war geneigt, diesen Sprachgebrauch aus der „indogermanischen Vergangenheit" herzuleiten. Unter den mit *pati* gebildeten Gottesnamen kommt auch vor *vāstoṣpati* „Herr der Stätte", s. OLDENBERG, Religion des Veda[2], S. 258: „offenbar an jeder Stätte ein eigener solcher göttlicher Herr". Man könnte darin eine Rechtfertigung finden wollen für eine parallele Auffassung der semitischen Benennung eines Gottes mit *baʿal* und einem Ortsnamen als einer Bezeichnung des Besitzers des Ortes (oben S. 29). Es liegt aber mit dem vedischen *pati* doch anders als mit dem semitischen *baʿal,* insofern *pati* als Gottesbenennung, soviel ich sehe, überall den Inhaber von etwas bezeichnet, nicht wie *baʿal* in den Personennamen und vielfach das parallele babylonische *bēl* für sich allein Gottesbenennung ist.

Teil die Bedeutung des Gebietens über einen besonderen Bereich deutlich vor wie in der Benennung des Gottes Ellil mit *bēl mātāti* „Herr der Länder“ [1], des Anu mit *bēl šamē u irṣitim* „Herr des Himmels und der Erde“ (Kod. Hammur. ed. Winckl. 1, 3 ff.). Sin heißt *bēl šamē* (ebenda 27, 41), Nin-azu wird genannt *bēl-irṣiti* „Herr der Unterwelt“ [2]. Von der Benennung des Ellil scheint der Name *bēl* für den mit Ellil identifizierten Marduk sich herzuleiten, obgleich Ellil selbst niemals einfach *bēl* genannt wird (S. 20, 3). Die Bedeutung „Gebieter, Gebieterin“ blickt vielfach wenigstens noch durch wie in der Benennung der schlachtenlenkenden Ištar als *bēlit taḫazi u ḳabli* „die Herrin der Schlacht und des Kampfes“ (Kod. Hammur. 27, 92 f.; vgl. Del. 704 b). Dagegen ist der Begriff des Gebietens ganz zurückgetreten in Benennungen wie den folgenden: *be-el ḫigalli* (Kod. Hammur. 27, 64) „der Herr der Fruchtbarkeit“, d. h. Spender der Fruchtbarkeit, für Adad; *bēl ni-me-ḳi* (Del. 89 a) „der Herr der Weisheit“, d. h. Inhaber von Weisheit, für Ea. An dritter Stelle wird *bēl* gebraucht (wie ebenso *šarru, šarrat*) für die überragende Stellung eines Gottes in der Rangordnung der Götter. Schon als altbabylonische Namen kommen vor *ea-bēl-ilē, šamaš-bēl-ilē, sin-bēl-ilē* [3]. „Ea ist Herr der Götter“ usw. Marduk heißt in Personennamen *bēl ilāni* (Del. 163 a), und auf einer der Tontafeln von Tell-Taʿannek 2, 2 [4] findet sich selbständig die Gottesbenennung *bēl ilānu*. Ähnliche Anwendungen von *bēl* kommen noch oft vor [5].

Diese verschiedenen Gebrauchsweisen von *bēl* und *bēlit* sind zweifellos ebenso wie die Klassifizierung der einzelnen Gottheiten im babylonischen Pantheon, mit der sie zusammenhängen, etwas Sekundäres. In den uns überlieferten Nachrichten über die babylonische Religion finden wir seit den ältesten Zeiten, und in den ältesten ganz besonders, die verschiedenen Kulte auf einzelne Städte verteilt. Die Zusammenstellung der Gottheiten zu einem geordneten Ganzen ist die Folge der Vereinigung der verschiedenen Städte in um-

[1] KAT [3], S. 355.

[2] In einer Götterliste aus Assur, O. Schroeder, Ein neuer Götterlistentypus aus Assur, ZA 33, 1921, S. 143.

[3] Ranke, Names, S. 224.

[4] S. oben S. 8, 3.

[5] Viele Beispiele von Personennamen, die einen Gott bezeichnen als *bēl* mit folgendem Genitiv, bei Tallqvist, S. XXXVI. Der Genitiv gibt meist den Bereich an, über den der Gott gebietet; daß er ihn als Herrn der Götter charakterisiert, ist seltener.

fassenden Reichen und das daran anknüpfende Werk priesterlicher Spekulation.

Wir dürfen hier als die ältere dieselbe Auffassung voraussetzen, die sich deutlicher und länger als bei den Babyloniern und Assyrern erhalten hat in der Anschauung von dem Baal bei Kanaanäern und Südarabern. Im allgemeinen zeigen freilich sowohl die kanaanäische als die südarabische Religion Beeinflussung durch die babylonische. Das schließt aber nicht aus, daß jene in einzelnen Punkten das Ursprüngliche bewahrt haben. In dem hier besprochenen Falle hängt dies damit zusammen, daß bei den Kanaanäern eine Anzahl von Städten ihre Selbständigkeit immer bewahrt haben, und daß auch bei den Südarabern die Königreiche nicht entfernt den nivellierenden Einfluß ausgeübt haben wie die mächtigen Reiche Babyloniens und Assyriens. In einzelnen Fällen lassen aber die altbabylonischen Inschriften noch durchblicken, daß die großen, gewissermaßen universalen Götter ihren Rang erreicht haben, indem durch politische Entwicklung der Gott einer bestimmten Stadt die Herrschaft erlangte über eine Mehrzahl von Städten und zuletzt über alle[1]. Ebenso ist in der älteren Zeit noch zu erkennen, daß der König seine Stellung als solcher besitzt durch Übertragung der Herrschaft von seiten des Stadtgottes[2].

Eine direkte Spur aber davon, daß die Stadtgottheiten aus Stammesgöttern hervorgegangen wären, läßt sich bei Babyloniern und Assyrern nicht erkennen. Schon in unseren ältesten Nachrichten ist durch tausendjährige Entwicklung der Kultur alle Erinnerung an einstmalige Organisation nach Stammesverbänden längst verwischt worden. Vielleicht allerdings liegt ein Hinweis auf sie darin vor, daß die Stadt des Gottes Asur und dann sein Volk denselben Namen trägt wie der Gott. Das scheint zurückzudeuten in eine Zeit, wo der Gott ganz aufging in dem Verhältnis zu einem bestimmten Verbande unter den Menschen, wie es sich nur unter den Zuständen der Stammesorganisation vorstellen läßt. Dem Asur weiß ich freilich einen analogen Gott auf babylonisch-assyrischem

[1] S. Paffrath a. a. O. [S. 280, 1], S. 45 ff. Eine Zwischenstufe zwischen Stadtgott und Universalgott könnte sein die Anschauung, die O. Schroeder, OLZ 1917, S. 175 glaubt vertreten zu können, daß jedes Land seinen bestimmten Gott zum *bēl* hatte, so Assyrien den Asur. Direkt nachweisen läßt sich das, so viel ich sehe, nicht.

[2] Paffrath a. a. O. [S. 280, 1], S. 39 ff.

Boden nicht an die Seite zu stellen. Wohl aber verweist die Gottesbenennung *bēl*, ebenso wie bei den Kanaanäern und Südsemiten das damit identische *baʿal*, weil es eine, wenn nicht gemeinsemitische, so doch eine bei fast allen semitischen Völkern vertretene Gottesbenennung ist, auf eine Urzeit, in der die Semiten über die Organisation des Stammesverbandes noch nicht hinausgekommen waren.

Ein anderer mit dem bisher Beobachteten übereinstimmender Punkt, in welchem der Gebrauch von *bēl* das Sekundäre dem des westsemitischen *baʿal* gegenüber darstellt, ist die schon erwähnte Verbindung von *bēl* mit Pronominalsuffixen, und zwar vorzugsweise mit singularischen, die dort und vielleicht auch bei dem südarabischen *baʿal* ganz fehlt (S. 277 f.). Der mit *bēl* bezeichnete Gott und ebenso die als *bēlit* genannte Göttin steht danach in einem direkten persönlichen Verhältnis zu dem einzelnen. Der Baal dagegen hat ein unmittelbares Verhältnis nur zu dem Verbande, dem der einzelne angehört, dieser eine Beziehung zu dem Baal nur, insofern er ein Glied dieses Verbandes ist.

In einem Punkt aber läßt das Babylonische den ursprünglichen Sinn der Gottesbenennung *bēl*, *baʿal* deutlicher erkennen als das Kanaanäische und Südarabische. Mit voller Evidenz hat *bēlu* als Gottesbenennung ebenso wie in der nichtreligiösen Sprache die Bedeutung „Herr" im Werte des Übergeordneten. Bei den West- und Südsemiten ist dies nicht mit derselben Deutlichkeit der Fall. Daß *baʿal* so aufzufassen sei, konnte geradezu in Abrede gestellt werden, indem man dem Worte nur die Bedeutung „Besitzer" zuerkannte (S. 29)[1]. Wenn aber unser Versuch, *baʿal* als alte Bezeichnung des Stammesgottes zu erklären, Berechtigung hat, so läßt sich an der Bedeutung „Herr" als der ursprünglichen nicht zweifeln. Der Gott kann als Besitzer seiner Stadt gedacht werden, aber nicht wohl als Besitzer des Stammes. Der Stamm läßt sich freilich als Eigentum des Gottes denken, so gut wie Israel als Besitz oder Erbe Jahwes bezeichnet wird (S. 178). Aber Jahwe wird niemals charakterisiert als der Besitzer Israels, sondern immer nur als dessen Herr. Die

[1] Auf Grund dieser Auffassung von *baʿal* nimmt EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten in Babylonien (ABA 1906), S. 32 an, daß auch *bēl* als Gottesbenennung ursprünglich „Inhaber" bedeutete und Abkürzung ist von *bēl mātāti* „Herr (eigentlich „Besitzer") der Länder".

Vorstellung des Besitzes für das religiöse Verhältnis wendet das Alte Testament nur an, um die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe und seine Verpflichtung Jahwe gegenüber auszudrücken, gebraucht sie aber nicht für das, was Jahwe für das Volk ist. Er handelt diesem gegenüber nicht wie ein Besitzer gegenüber dem willenlosen Objekt. Noch weniger kommt die Auffassung der Gottheit in ihrem Verhältnis zum Stamm als die des Besitzers in Betracht, da der Stammesgott bei weitem mehr als der Volksgott in einem auf einer gewissen Gleichberechtigung beruhenden Gemeinschaftsverhältnis mit dem ihm zugehörenden Verbande zu denken ist, welches freie Bewegung des Stammes verbürgt, keinenfalls ausschließt.

Nach dem Sinne der Vorstellung des Herrn in der Anwendung auf den Stammesgott wird erst weiterhin zu fragen sein (s. unten VII Kap.), wenn vorher die semitische Gottesbenennung „Herr" durch naheliegende Parallelen auf nichtsemitischem Gebiet und in ihrem Verhältnis zu anderen Gottesbenennungen erläutert worden ist.

V. Die Gottheit als „Herr" bei Ägyptern und Sumerern

1 Die Gottheit als „Herr" bei Ägyptern

Die Vorstellung von Stammesgöttern, wie sie unsere Auffassung für den Baal und die Baalat in Anspruch nimmt, ist nichts spezifisch Semitisches. Staatliche Verbände bestehen in der Menschheit überall, soweit unsere Kunde zurückreicht, mag es sich nun um Stämme oder Clans handeln. Ebenso lange wird es überall Stammes- oder Clansgottheiten gegeben haben. Ob sie bei den Semiten das Ursprüngliche oder ob sie aus Familiengöttern hervorgegangen sind, ist eine andere Frage, die später zu besprechen sein wird (s. S. 327 ff.). Nicht die Vorstellung von Stammesgöttern beruht auf semitischer Eigenart, wohl aber das zähe Festhalten an ihr oder doch die lange Nachwirkung dieser Vorstellungsweise. Bei den Südarabern ist die Verehrung von Stammesgöttern in den Inschriften direkt bezeugt, bei den Nordarabern berichten darüber Autoren bis in die islamische Zeit. Für die anderen semitischen Völker lassen sie sich aus den Stadt- und Volksgöttern nur noch rekonstruieren. Aber ohne ihre Voraussetzung schien uns die Art dieser Stadt- und Volksgötter, namentlich die des Baal als Stadtgottes bei Westsemiten und Südarabern, unverständlich zu bleiben.

Die Benennung der Götter als Herren findet sich allerdings in irgendwelchen Formen wohl bei den meisten, vielleicht bei allen Völkern (vgl. S. 2). Sie ist nicht überall aus der Stammesreligion entstanden. Für den kanaanäisch-hebräischen Gottesnamen *adon*, der deutlich die Bedeutung „Herr“ hat, ist dies anscheinend nicht der Fall (S. 55 f.). Ebenso mag die Beziehung überhaupt auf die Überordnung über ein Gemeinwesen fehlen für noch andere unter den verschiedenen semitischen Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr“. Für den Namen *baʿal*, *bēl* liegt es anders. Er gilt irgendwie überall dem Verhältnis zu einem Verbande unter den Menschen — wir sahen, daß dies auch für babylonisches *bēl* nicht ganz fehlt —, und er stammt allem Anschein nach aus ursemitischen Zeiten, für die als Gemeinwesen nur der Stamm in Betracht kommt.

In nicht geringerer Ausdehnung als bei semitischen Völkern begegnet uns die Benennung der Götter als Herren in der Geschichte der alten Religionen bei Ägyptern und Sumerern. Bei den vielfachen Beziehungen beider Völker zu den Semiten ist die Frage nicht zu umgehen, ob ihre Art der Anwendung dieser Benennung an einen geschichtlichen Zusammenhang mit der analogen bei den Semiten denken läßt und zu deren Verständnis einen Beitrag liefert

Im Ägyptischen entspricht *nb*, *nbt* „Herr, Herrin“ dem kanaanäischen *baʿal*, *baʿalat*. Die Benennung der Göttin von Byblos mit *baʿalat gebal* wird ägyptisch wiedergegeben mit *nbt kpjn* (S. 27). In der Bezeichnung ägyptischer Gottheiten als Herren oder Herrinnen finden sich Parallelen sowohl zu dem kanaanäischen und südarabischen Gebrauch von *baʿal*, *baʿalat* als zu dem babylonischen von *bēl*, *bēlit*. Stehendes Prädikat aller Hauptgötter ist die Bezeichnung als Herr mit Hinzufügung eines Stadtnamens: Amon Herr von Karnak, Hathor Herrin von Dendera, Chnum Herr von Elephantine, Osiris Herr von Abydos, Thoth Herr von Schmun usw.[1]. Daneben wird „Herr“ gebraucht, um irgendwelche Beziehung eines Gottes zu einem bestimmten Bereich oder seine Ausstattung mit einer bestimmten Eigenschaft auszudrücken, ohne daß das Bereich oder die Eigenschaft in einer Verbindung stände mit dem Verhältnis des Gottes zu einem Gemeinwesen unter den Menschen. „Herr des Himmels“ ist

[1] So nach freundlicher Mitteilung von Professor ERMAN, dem ich auch für Beratung in den folgenden Angaben zu danken habe.

ein Epitheton, das jedem Gott beigelegt wird[1], „Herr der Ewigkeit" eine häufige Bezeichnung des Osiris seit dem mittleren Reich und ebenso anderer Götter. Spezielle Eigenschaften einzelner Götter kommen in derselben Weise zum Ausdruck: Osiris wird genannt „Herr der Macht", „Herr der Kraft", „Herr des Richtens"; Hathor heißt in später Zeit „Herrin des Jauchzens, Herrin der Musik usw."[2]. Ferner wird, ebenso wie bei den Babyloniern, mit dem Worte „Herr" die oberste Stellung eines Gottes in der Rangordnung der Götter bezeichnet: der Sonnengott ist „Herr der Götter", in später Zeit ist es Horus[3].

Wie bei den Semiten wechselt mit der Benennung als des Herrn die als des Großen, aber auch diese immer nur als Epitheton angewandt, niemals, wie gelegentlich bei den Semiten, im Wert eines Eigennamens. Der Sonnengott ist „der große Gott, der Herr des Himmels"; das Prädikat „der Große" wird ebenso dem Ptah, dem Osiris und Thoth beigelegt[4]. Auch die Bezeichnung eines Gottes als König haben Ägypter und Semiten gemeinsam, und zwar in nicht wesentlich verschiedener Anwendungsweise. Semitisches *malk* kommt als Gottesbezeichnung meist — so im Alten Testament in älterer Zeit immer — als Titel vor ohne Angabe eines Herrschaftsbereichs. Diese liegt aber vor in dem gewiß alten Namen des Gottes von Tyrus, Melkart „König der Stadt". Ein Analogon ist, daß Osiris als König von Ober- und Unterägypten gekrönt wird. Horus wird genannt „König Horus von Edfu"[5].

Auf diese mannigfachen Parallelen wird nach Besprechung der sumerischen Anwendungen des Epithetons „Herr" zurückzukommen sein. Zunächst sei nur das e i n e konstatiert, daß in der Verwendung des ägyptischen „Herr" für das Verhältnis des Gottes zu einem Verbande unter den Menschen über die Beziehung zur Stadt hinaus sich nichts ersehen läßt, das als älter in Betracht kommen könnte. Ein Hinweis auf das Verhältnis eines Gottes zu einem Stammesverbande ist hier überhaupt nicht zu erwarten. Jede Erinnerung an alte Stammesverbände ist in dem uns bekannten Ägypten längst geschwunden. Freilich gibt es dort so viele Götter wie Gaue

[1] Erman bei Gressmann, Beiheft ZAW 33, S. 199.
[2] Belege bei Erman, Die ägyptische Religion[2], 1909, S. 61. 117. 232.
[3] Ebenda S. 12. 236.
[4] Ebenda S. 11. 46. 48.
[5] Ebenda S. 114. 236.

und Städte; aber sie erscheinen nur als lokal differenzierte Formen derselben dem ganzen Ägypten gemeinsamen Götter[1]. Immerhin läßt sich denken, daß die von Anfang an sehr bestimmt abgegrenzten Gaue bei der Einwanderung der Ägypter in das Niltal entstanden sind aus der Niederlassung verschiedener verwandter Stämme, die ihre untereinander verwandten Stammesgötter mitbrachten[2] und diese bezeichneten als Herren des Stammes.

2 Die Gottheit als „Herr" bei Sumerern

Im Sumerischen sind *en* „Herr" (Emesal *umun*) und *nin* „Herrin" (Emesal *gašan*) typische Bezeichnungen für „Gott" und „Göttin"[3]. Daneben ist *lugal* „König" häufig vorkommendes Gottesepitheton und wird in Personennamen in dem Wert des Eigennamens eines Gottes gebraucht[4]. Die Verbindung der Benennung als „Herr" mit einem Ortsnamen kommt auch bei den Sumerern vor: der Gott Ningirsu „Herr von Girsu" heißt so nach dem ältesten Stadtbezirk von Lagaš[5]. Eine andersartige lokale Näherbestimmung liegt vor in dem Namen der Göttin Nin-ḫursag „Herrin des Berges"[6].

Es ist ein jedenfalls auffallender Umstand, daß bei den Sumerern, in deren Kultur die babylonischen Semiten eintraten, der Begriff „Herr" geradezu als Ersatz des Begriffs „Gott" dient[7], und daß bei allen semitischen Völkern die Benennung der Gottheit als „Herr" eine so große Rolle spielt. Die Verbreitung von Gottesnamen mit dieser Bedeutung bei allen Semiten, speziell auch die Ausdehnung des Gebrauchs von *baʿal* als Gottesbenennung, läßt aber nicht daran denken, daß wir es hier überall, wie das bei den babylonischen Semiten nicht

---

[1] Vgl. Erman a. a. O. [S. 286, 2], S. 2 f.

[2] Vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[3], Bd. I, 2, S. 74.

[3] Für alle vier Benennungen Beispiele in den Namen der Götterliste bei Zimmern, Der babylonische Gott Tamūz, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 27, 1909, S. 711 und bei J. B. Nies, Ur Dynasty Tablets (Assyriolog. Bibliothek 25) 1919, S. 82. 91 f. 95 f. (in theophoren Personennamen) 97. 99. (in Gottesnamen).

[4] Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin 1907, S 23 f.

[5] Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[3], Bd. I, 2, S. 454.

[6] KAT[3], S. 356.

[7] *lugal* wird wenigstens später (ebenso wie *baʿal*) gebraucht, um einen Gott zu irgendeinem Gegenstand in eine spezielle Beziehung zu setzen: „Herr des Maulbeerbaumes", „Herr der Dattelpalme", „Herr der Tamariske", so in einer Götterliste aus Assur, s. O. Schroeder, ZA 33, S. 140.

unmöglich wäre, mit sumerischem Einfluß zu tun hätten. Wir sind über die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Sumerern und Semiten auf babylonischem Boden noch immer erst sehr unvollkommen aufgeklärt. Es wäre vielleicht denkbar, daß in jener Benennungsweise das Sumerische seinerseits nicht unbeeinflußt geblieben ist von der bei den Semiten verbreiteten. Es ist aber kaum notwendig, an irgendein Abhängigkeitsverhältnis zu denken. Der Gebrauch von *en* und *nin* in der Anwendung auf die Götter ist ein wesentlich anderer als der von *baʿal*, *baʿalat* bei West- und Südsemiten. Im Sumerischen dient die Benennung „Herr" nicht lediglich dazu, eine besondere Stellung einzelner Götter zu einem außerhalb ihrer Liegenden auszudrücken — wir meinten, bei den Semiten für *baʿal*, als das Ursprüngliche auch für *bēl*, an das Verhältnis zu einem Gemeinwesen denken zu sollen —, sondern jede Gottheit ist an und für sich *en* oder *nin*. Diese Bezeichnungen scheinen also ganz allgemein die Göttlichkeit auszudrücken. Die Besonderheit der einzelnen Götter kommt freilich in vielen Fällen dadurch zur Geltung, daß zu *en* oder *nin* eine adjektivische oder genitivische nähere Bestimmung hinzugefügt wird: En-lil „Herr des Windes", Nin-gal „große Herrin", Nin-mach „hohe Herrin"[1]. Aber das geschieht nur zur Differenzierung der verschiedenen Götter, die alle *en* oder *nin* sind abgesehen von diesem Zusatz. Die Benennungen „Herr", „Herrin" scheinen demnach, wie im Phönizischen *adon* und *rabbat*, ehrerbietige Charakterisierung der Gottheit als solcher zu sein — so vielleicht auch in Ningirsu, möglicherweise nicht „Gebieter von Girsu", sondern „Gott von Girsu". Das sumerische *en* und das anders aufgefaßte semitische *baʿal* scheinen also zwei selbständige Erscheinungen zu sein, die in keinem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Wohl aber mag ein Zusammenhang mit den Sumerern bestehen in der Art, wie von den babylonischen Semiten *bēl* im Unterschied von dem *baʿal* der anderen Semiten gebraucht wird, um die Götter als Inhaber bestimmter Eigenschaften zu bezeichnen. Vielleicht liegt hierin nicht lediglich eine eigenartige Fortbildung altsemitischen Sprachgebrauchs vor.

Ferner wird im Sumerischen das Wort für „Herrin", *nin*, ebenso wie im Semitisch-Babylonischen *bēlit*, gebraucht, um die Herrscher-

[1] KAT[3], S. 354 f. 363, 2. 429.

stellung einer Göttin vor anderen oder auch über andere Götter auszudrücken. Zur Zeit der Könige von Ur und Isin kommt eine „Herrin der Götter" (*nin-dingir-ra*) vor, und einzelne Göttinnen erhalten eben diesen Titel oder den einer „Herrin Himmels und der Erde"[1]. Belege für die gleiche Anwendung von *en* habe ich nicht. Vielleicht sind in der analogen Anwendung von *bēl, bēlit* auch in diesem Falle die semitischen Babylonier durch die Sumerer beeinflußt worden.

Für die Berührungen zwischen Sumerischem und Semitischem kommt hier noch in Betracht die Auffassung des allgemeinen Begriffs „Herr" im Sumerischen. In semitischen Gottesnamen decken oder berühren sich die Begriffe „Herr" und „groß", wie wir gesehen haben (S. 75 ff.), mehrfach. Im Sumerischen wird der Begriff „Herr" allgemein durch die Schrift geradezu als eine Steigerung von „groß" ausgedrückt. In ältester Schrift setzt sich nämlich das Ideogramm für *en* (*bēlu*) „Herr" zusammen aus zwei verschiedenen Zeichen für den Begriff „groß" oder „erhaben"[2], und noch deutlicher besteht das Ideogramm für *nin* (*bēltu*) „Herrin" aus dem Zeichen für „Weib" und „groß". Sumerisches *lugal* „König" ist zusammengesetzt aus *lu* „Mensch" und *gal* „groß", und die Schreibung für *lugal* (*šarru*) ist in den ältesten Formen „groß" + „Mensch"[3]. Da die Bestimmung des Begriffs „Herr" durch die Vorstellung „groß" zum Ausdruck kommt in der Zeichenschrift, die von den Sumerern den Semiten vermacht wurde, läßt sich nicht daran zweifeln, daß diese Begriffsbestimmung bei den Sumerern ursprünglich ist. Daran aber ist nicht zu denken, daß die Identifizierung von „groß" und „Herr", die bei den Semiten allgemein ist, von den Sumerern entlehnt wäre. Es wird sich um selbständige Parallelerscheinungen handeln.

3 Unterschied des Ägyptischen und Sumerischen vom Semitischen

In einem Punkt unterscheidet sich sowohl bei den Sumerern als bei den Ägyptern der Gebrauch der Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" bestimmt von dem der Semiten. Bei diesen sind derartige Benennungen zum Teil — so am deutlichsten *bēl* bei den

[1] Belege bei Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 47 f.
[2] Friedr. Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, 1897, S. 162 f. [S. Nachträge]. [3] Ebenda, S. 51 f.

Babyloniern, *baʿal* in den phönizischen Personennamen, *marna* in Askalon — wie Eigennamen eines Gottes behandelt worden. Bei den Sumerern war dies für *en* und *nin* unmöglich, da jeder Gott *en* und jede Göttin *nin* hieß. Nur das nicht von jedem Gott gebrauchte *lugal* „König" wurde, wie schon gesagt, in Personennamen mit dem Wert eines göttlichen Eigennamens angewandt. Im Ägyptischen ist aus dem Epitheton „Herr" kein Eigenname eines Gottes gebildet worden. Jene Verwendung von *bēl*, *baʿal* im Wert eines Eigennamens ist für die Entwicklung des Gottesbegriffs bei den Semiten von Bedeutsamkeit. Der Gott, welcher „Herr" κατ' ἐξοχήν hieß, erschien unter dieser Benennung wie ein einziger Herr oder Gott. Für den babylonischen Bel-Marduk hat sich in der Tat eine Auffassung gebildet, die dem Monotheismus nahekommt. Im Judentum sind andere Namen mit der Bedeutung „Herr", bei den Hellenisten κύριος und bei den Palästinern *ădonāj*, zum Eigennamen des einen Gottes geworden. Ursprünglich wird das Epitheton „Herr" bei den Semiten einem Gott zugekommen sein, der die anderen überragte. Das war in den ältesten Zeiten der Stammesgott, der — wie sich uns noch weiter erweisen wird — als ein einzigartiger vorgestellt wurde.

Trotz der Differenzen im Gebrauch der Gottesbenennung „Herr" bei den Semiten, Ägyptern und Sumerern ist ihre weite Verbreitung bei allen drei Volksstämmen eine bemerkenswerte Ähnlichkeit, die sie von anderen, wie von den Griechen und Römern, unterscheidet. Die Ähnlichkeit kann entstanden sein durch selbständige analoge Entwicklung; aber wie zahlreiche andere Berührungen auf religiösem Gebiet zwischen Ägyptern und Semiten einerseits und Sumerern und Semiten andererseits verweist auch diese doch wahrscheinlich darauf, daß wir es zu tun haben mit einer in uralten Zeiten über den vorderen Orient allgemein verbreiteten Anschauungsweise. Sie ist hier niemals ausgestorben. Ihre Macht und Einheitlichkeit bekundet sich noch, als in der hellenistischen Zeit und in stärkerem Maß unter dem römischen Imperium die Anschauung von diesem oder jenem Gott als κύριος und die von dem „großen" Gott sich vom Orient aus über das Abendland ergoß, und zwar nur in einzelnen Fällen von bestimmten Punkten her, in den meisten wie eine große Welle, deren Ursprung ungesehen blieb.

VI. *baʿal* und *ēl*

1 *ēl* (*baʿal*) als Stammesgottheit

Neben den Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" haben wir bei fast allen semitischen Völkern als Gottesbenennung entweder *ilāh* oder *ēl*[1] gefunden. Die Namen sind anscheinend voneinander nicht zu trennen (S. 17 f.). Es läßt sich aus der Art ihrer Verbreitung kaum daran zweifeln, daß dies die ältesten uns erhaltenen semitischen Gottesnamen sind. Die Form *ilāh* ist überall nur als allgemeine Gottesbenennung nachweisbar; auch *ēl* scheint es von Hause aus zu sein (S. 11 ff.).

Für das Verständnis der uns beschäftigenden Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" ist unerläßlich eine Untersuchung darüber, ob sich ermitteln läßt, daß *ilāh* oder *ēl* ursprünglich einer ältesten Art der Gottesvorstellung zum Ausdruck dienten, die der Auffassung der Gottheit als des Herrn des Stammes oder auch in einem allgemeineren Sinn als des Herrn zeitlich voranzustellen wäre. Daß nämlich auch *ēl* in die Reihe der Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" gehört, fanden wir nicht wahrscheinlich. Es schien uns überhaupt nicht möglich, die Bedeutung von *ēl* oder *ilāh* festzustellen (S. 15 ff.). Wir sind also für die Frage nach der Gottesvorstellung, die sich ursprünglich mit diesen Namen verband, auf die Beurteilung ihrer geschichtlichen Gebrauchsweise beschränkt. Die Frage nach der ältesten Anwendungsart von *ēl* wurde schon bei Besprechung althebräischer Gottesnamen gestreift (S. 153 ff.), läßt sich aber, wenn überhaupt, nur etwa aus dem Gebrauch dieses Namens im gesamten Semitismus beantworten. Die Form *ilāh* kann in unserer Erörterung außer Betracht bleiben, da sie, abgesehen vom alttestamentlichen Gebrauch des *ĕlohīm* und *ĕlōah*, nur als Appellativum vorkommt — das den Artikel enthaltende *allāh* gehört nicht hierher, auch nicht der Name Elagabal, d. i. אלה גבל, worin אלה durch den Genitiv determiniert ist. Mit *ilāh* wird ein Gott seinem Genus nach bezeichnet. Anders liegt es mit *ēl*, das sehr häufig angewandt wird, nicht um den Gott lediglich als Gott zu charakterisieren, sondern um etwas von einem bestimmten mit *ēl* gemeinten Gott auszusagen, der also mit *ēl* wie mit einem Eigennamen bezeichnet wird.

[1] Ich beschränke mich auf die Transkription *ilāh* und *ēl* für die verschiedenen Aussprachen von אלה (אלוה) und אל.

Die ältesten uns erhaltenen derartigen Aussagen sind Stammes- oder Ortsnamen kanaanäischer oder arabischer Herkunft und altbabylonische Personennamen. Hier überall erscheint der El als ein persönliches Wesen, von dem ausgesagt wird, was es für die Menschen ist oder für sie tut. Nicht absolut deutlich ist das allerdings in dem Volksnamen Israel, wenn er wirklich von Hause aus bedeutet „El kämpft" (vgl. S. 137, 2), was dem Ausdruck nach die Auslegung zuließe von einer sich im Kampf auswirkenden Naturmacht. Nach Analogie anderer Stammesnamen mit *ēl* bezöge der so gedeutete Name sich aber gewiß auf den Kampf des Gottes für seinen Stamm. Ebenso wäre an das Verhältnis zum Stamme zu denken, wenn der Name bedeuten sollte „El ist gerecht". Kein Zweifel der Auffassung aber besteht bei den alttestamentlichen Namen für arabische Stämme an den Grenzen Kanaans: Isma'el „El erhört", Jerachme'el „El erbarmt sich" (S. 136) und bei den palästinischen Stadtnamen, ursprünglich wohl Stammesnamen: Jabne'el „El baut", Jizre'el „El sät", Jirpe'el „El heilt" (S. 134). Neben diesen Stammes- oder Stadtnamen kennen wir bei den Kanaanäern seit der Amarna-Zeit analog gebildete Personennamen mit *ēl* (S. 139, 2). Wir haben darunter alte Namen wie *rab-ili* „El ist groß", *ili-milku* „El ist König" usw., unter den phönizischen, die allerdings erst spät bezeugt sind, אלאמן „El ist treu", אלבר[ך] „El segnet", אלחנן „El ist gnädig", אלפדה „El erlöst", אלפעל „El hat getan", אלרם „El ist erhaben". Älter ist unter den vielen aramäischen Personennamen mit *ēl* der aus dem Alten Testament bekannte, auch in der Inschrift Zakirs aus dem achten Jahrhundert (Z. 4, Pogn., Inscr., S. 160) bezeugte Name חזאל „El sieht"[1]. Unter den in jüngeren aramäischen Inschriften enthaltenen Namen[2] seien mit Bezug auf ihre Bedeutung folgende hervorgehoben (ich nenne darunter keinen der nabatäischen, palmyrenischen und sinaitischen Namen, weil sie alle erst spät gebildet sein könnten): אלידהב und אלנתן „El hat gegeben", אלמלך „El ist König", תמכאל „El hält fest". Die wenigen sicher alter Zeit angehörenden hebräischen Namen mit *ēl* (S. 138 f.) kommen hier nicht in Betracht, da schon in ihnen *ēl* gleichwertig mit *jhwh* sein kann.

Babylonische Personennamen, in denen von der mit *ilu* bezeich-

[1] Hierher gehört auch der Jes 7 6 zweifellos zu lesende Name טַבְאֵל (LXX Ταβεήλ) „Gut ist El", dessen Träger ein damaszenischer Aramäer gewesen sein wird.

[2] Gesammelt bei LIDZBARSKI, Epigr., S. 214 f.

neten Gottheit etwas ausgesagt wird, finden sich zahlreich nicht nur in der Hammurabi-Zeit, wo Nachbildung westsemitischer Namen vorliegen kann, sondern auch in Zeugnissen, wo es zweifelhaft ist, ob an diesen Einfluß gedacht werden darf, wie auf dem Obelisken des Maništusu von Kiš [1]. Ganz den westsemitischen Personennamen entspricht der Name eines Patesi von Kisurra *idin-ilu* [2] „El hat gegeben" zur Zeit des Reiches von Sumer und Akkad. Den westsemitischen analoge Namen reichen bis in die neubabylonische Zeit hinein [3]. Es muß dahingestellt bleiben, ob derartige Bildungen einheimisch babylonisch sind. Ein bestimmter Grund, daran zu zweifeln, liegt, da *ilu* altbabylonisch ist, nicht vor.

Ebenso wie bei den Westsemiten liegt es bei den Südarabern mit der Bildungsart und Bedeutung ihrer zahlreichen Personennamen, die *ēl* enthalten. Wir haben hier Namen wie ידעאל „El weiß", צדקאל „El ist gerecht", אלפדי „El errettet" usw. [4].

In den westsemitischen, babylonischen und südarabischen Personennamen wird von der Gottheit unter dem einen Namen *ēl* ungefähr alles ausgesagt, was sich von dem Eindruck oder dem Verhalten einer ihre Verehrer schützenden Gottheit überhaupt aussagen läßt. Es ist von dem El die Rede, als ob er der einzige Gott wäre.

[1] Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 160 ff.

[2] MDOG 15, 1902, S. 13 A.; vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2 [3], S. 555.

[3] Belege bei Tallqvist, Namenbuch, S. 75 f.

[4] Die babylonischen Personennamen mit *ilu* sind beurteilt worden von Hehn a. a. O., S. 166 ff. Von den sehr zahlreichen Personennamen mit אל bei den Südarabern habe ich zu der langen Liste bei Baethgen, Beiträge, S. 308 noch hinzuzufügen (ohne Siglum = CIS IV) אלהרח Glas. 341, 1 (vMüll. ZKM II, S. 290 = BOR I, S. 203); אלזאד Müll. Hofmus. 24, 1; אלישר Hal. 353, 18 f; אלכבר Hal. 389, 1; אלעבן (עבן) Hal. 208, 1 f.; אלעגד 459, 2; אלעמד 29, 1; אלעקב 459, 2; אלפדי 309, 1; אכרב 300, 1; 340, 2; בוהאל Hal. 263, 1 (vgl. hebr. בוּז?); בעדאל Hal. 374, 3; הידעאל Hal. 280, 1; היהעאל 387, 1 und היסעאל (hadhramautisch in der Inschrift von Obner, Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens I, 1889, S. 93; = sabäisch היהעאל Müll. Epigr., S. 35); הקמאל Hal. 148, 2 f.; זידאל Mordtm. Berl. 302, 2; חמיאל Müll. Hofmus. 34, 1; יאוסאל 493, 3; יחמאל Hal. 353, 1 ff.; יחרעאל Hal. 504, 1 ff.; יקדמאל Répert. 628; ישכראל (el-'Öla) Müll. Epigr. 254,4; ישרחאל Hal. 504, 1; מתעאל Hal. 234, 4; נצראל 434, 11 f.; עבדאל 394, 1; עדאל (Name einer Gens) 430, 5 (Personenname Glas. 300, Müll. ZKM II, S. 203 = OBR I, S. 198; עדאל 430, 5 oder ודאל Derenb. Mon. 20, 5, vgl. עדראל I Chr 4 [36]; עזאל Derenb. RA 14 [b]; תבעאל Mülll. ZKM II, S. 2 u. Mordtm. Berl., S. 39 (vgl. S. 7, 3); זידאל Hal. 534, 1. Hierher gehört auch wohl אלעה Hal. 208, 1. Dazu kommen noch aus den von Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Bezeugung, 1897, S. 81 f. ohne Angabe der Fundstelle gesammelten Namen folgende (bei H. in Transkription): אלמנת, אלרדו (hebr. רצה), אלשרע, ורואל, עדראל.

Bei der Verbreitung und dem Alter dieser Namen läßt sich die Frage aufwerfen, ob die Anschauung von der Gottheit, die sich in ihnen ausspricht, in die Anfänge der semitischen Religionen gehören kann. Zunächst ist zu konstatieren, daß diese Art, von der Gottheit zu reden, nichts ist, was speziell für die mit *ēl* gebildeten Personennamen charakteristisch wäre. Nicht anders als mit diesen Namen liegt es mit den Personennamen, die *baʿal* enthalten. Sie decken sich in ihren Aussagen zum Teil mit Personennamen, die *ēl* enthalten: vgl. אהלבעל „Zeltgenosse (?) ist Baal" mit südarabischem אהלאל; ברכבעל „Baal segnet" mit aramäischem [ד]אלבר; עזרבעל „Baal hat geholfen" mit alttestamentlichem *ĕlīʿezer*; רמבעל, בעלרם „Baal ist erhaben" mit südarabischem אלרם; ferner Φασαβαλος (S. 23) „Baal erlöst" anscheinend für einen Nordaraber mit Φασαηλος in derselben Inschrift. Andere mit *baʿal* gebildete Namen enthalten Aussagen über die Gottheit, die denen in den mit *ēl* gebildeten Namen wenigstens durchaus analog sind: יחנבעל „Baal ist gnädig", יתנבעל „Baal hat gegeben", בעלשלם „Baal hat vergolten" usw. In diesen Personennamen kommt auch von dem Baal nicht zum Ausdruck, daß er in seinem Wirkungskreise irgendwie beschränkt ist, sondern er wird wie der Repräsentant des Begriffs „Gott" behandelt. Wir haben (S. 276 f.) diese Namen dahin verstanden, daß darin dem Stammesgott alles zugeschrieben wird, was dem Stamm und auf Grund der Zugehörigkeit zu ihm seinen einzelnen Angehörigen für die Existenz gewährt wird oder erwünscht ist. In diesem Verhältnis zum Gott des Stammes kann die Beziehung auch des einzelnen zur Gottheit ganz aufgehen, so daß der Gott, zu dem er so stand, ihm wie ein einziger Gott war. Die Benennung *baʿal* bedurfte dann keiner näheren Bestimmung nach dem Verbande der Verehrer des Gottes. Sie wurde behandelt wie eine allgemeine Bezeichnung für „Gott" oder, was in diesem Falle dasselbe ist, *baʿal* wird hier zum Eigennamen, ebenso wie unser „Gott" auf Grund monotheistischer Anschauung den Wert eines Eigennamens erhält.

Durch die Vergleichung der Namen mit *baʿal* wird es wahrscheinlich gemacht, daß auch die mit *ēl* bei Westsemiten und Südarabern aus der Stammesreligion entstanden zu denken sind. Zu dieser Annahme berechtigen uns die mit *ēl* zusammengesetzten Stammesnamen auf westsemitischem Boden. In allen Namen mit *ēl* bei Westsemiten und Südarabern wird *ēl* einmal den Stammesgott

bezeichnet haben, neben dem ein anderer Gott nicht in Betracht kam. Diese Art der Namenbildung wurde in Personennamen beibehalten auch in Zeiten, wo an einen Stammesgott nicht mehr gedacht wurde. Bei den Südarabern, die bis in späteste Zeiten Reste der Stammesorganisation beibehalten haben, mag der Gedanke an den Stammesgott für die Namen mit *ēl* immer leitend geblieben sein.

Bei den Babyloniern findet sich dagegen keine Spur von dieser Entstehungsweise ihrer Personennamen mit *ēl*. Wie sie hier entstanden sind, läßt sich nicht mehr erkennen. Erinnerungen an die alte Zeit der Stammesverfassung sind in den uns für die Babylonier vorliegenden Nachrichten überall längst verwischt, wie wir das an dem Gebrauch von *bēl* in seinem Unterschied von dem *baʿal* der anderen Semiten schon beobachtet haben. Den Babyloniern wird für jene Personennamen als der *ēl* ein bestimmter unter den verschiedenen Göttern vorgeschwebt haben, *ēl* also Ersatz für den Eigennamen dieses Gottes sein[1]. Irgendwie charakteristisch ist dabei aber das Verschweigen dieses persönlichen Namens des Gottes. Es wird sogleich davon zu reden sein.

Die babylonischen Personennamen mit *ilu* sind teilweise von den Namen mit *ēl* in den westsemitischen und südarabischen Inschriften darin verschieden, daß in ihnen vielfach dem *ilu* das Pronominalsuffix der ersten Person angefügt ist[2], das sich auf die einzelne Person des Namensträgers oder auch des Namengebers bezieht (s. unten VI Kap., II, 3). Es wird dies ebenso zu beurteilen sein wie die dem Babylonischen charakteristische Verbindung der Gottesbenennung *bēl* mit Pronominalsuffixen (S. 283). Westsemitisches und vielleicht auch südarabisches *baʿal* als Gottesname wird dagegen niemals mit Suffixen verbunden (S. 277). Bei den Babyloniern liegt in beiden Fällen eine sekundäre Individualisierung des Verhältnisses zu dem nicht mehr als Stammesgottheit gedachten Gott vor. Die alttestamentlichen Personennamen mit *ēl*, unter denen sich nur wenige alte finden (S. 137 ff.), haben — wo das *ēl* an erster, niemals, wo es

[1] Ebenso beurteilt das *ilu* der Personennamen Hehn a. a. O. [S. 293, 1], S. 167 ff. Er versteht aber in einzelnen Namen *ili*, auch da, wo es mit einem Verbum im Singular steht, als Plural = *ilāni* „Gottheit".

[2] Das *ili* in kanaanäischen Namen der Amarna-Briefe [s. oben S. 139, 2] ist, soviel ich sehe, nicht als Pronominalsuffix geltend zu machen; vgl. z. B. ebenda *šipti-baʿlu, rab-zidki*.

an zweiter Stelle steht — vielfach *ĕlī*. So gebildete Namen, die als verhältnismäßig alt in Betracht kommen können, sind: *ĕlīhū'* als Name des Großvaters Samuels I Rg 1 1 (dafür I Chr 6 12. 19 *ĕlī'āb, ĕlī'ēl*) und *ĕlī'ezer* für den Sohn Moses Ex 18 4 (E), aus der Zeit Davids *ĕlī'ām* II Rg 11 3 (aber I Chr 3 5 *'ammī'ēl*); II Rg 23 34; *ĕlīpeleṭ* II Rg 5 16; *ĕlīšūa'* II Rg 5 15; *ĕlīšāmā'* II Rg 5 16. Daneben aber ohne Suffix *elḳānāh* für den Vater Samuels I Rg 1 1; *elḥānān* für die Zeit Davids II Rg 21 19 und mit *ēl* an zweiter Stelle, um von dem historisch problematischen *'otnī'ēl* Ju 1 13 abzusehen, der Name *šĕmū'ēl* für den Propheten[1]. Das *ī* jener Namen kann natürlich Pronominalsuffix sein, und es steht nichts im Wege, es als solches aufzufassen, da es sich für diese Namen nicht um die Zeit der Stammesreligion handelt. Für notwendig halte ich dies aber nicht. Es kann meines Erachtens möglicherweise Bindevokal sein, ebenso wie ich dies für das *ī* in den Namen mit *ăbī* als das Ursprüngliche glaube annehmen zu sollen, wo es allerdings mit der Entstehung des nicht als Pronominalsuffix aufgefaßten *ī* anders liegen würde. Die Rechtfertigung dieser Beurteilung wird besser später bei Besprechung der Namen mit *ăbī* zu geben sein (s. S. 351 ff.). Gewiß aber hat man auf israelitischem Boden von irgendwelcher Zeit an — es könnte vielleicht die Zeit Davids sein — das *ĕlī* der Namen verstanden in dem Sinne „mein Gott" als eine Hinweisung auf das Verhältnis des einzelnen zu Jahwe. Möglicherweise sind erst in dieser Auffassung hebräische Namen mit *ĕlī* gebildet worden. Für die ursprüngliche Bedeutung der semitischen Personennamen mit *ēl* können diese verhältnismäßig jungen hebräischen Bildungen ebensowenig als die babylonischen in Betracht kommen. Die älteste Form der Personennamen mit *ēl* ist fraglos diejenige, die in den westsemitischen und südarabischen Inschriften vorliegt. In den hier gegebenen Namen ist von dem *ēl* schlechthin die Rede. Es ist etwas anderes, wenn — wie das in südarabischen Inschriften sehr häufig der Fall ist, seltener in westsemitischen — ein bestimmter,

[1] Für die Anschauung von dem, was den Israeliten gewohnte Ausdrucksweise war, ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß unter den Namen, deren Bezeugung zuläßt oder fordert, sie der nachdavidischen Zeit zuzuweisen, sich viele Namen finden, die *ēl* an erster Stelle ohne *ī* haben. Ich gebe die Namen ohne Unterscheidung der Quellen: *ĕlzāḇād, ĕlna'am, ĕlnātān, ĕl'āzār, ĕl āšāh, ĕlpa'al*. Weit zahlreicher sind die hierher gehörenden Namen mit *ēl* an zweiter Stelle. S. die Listen bei BUCHANAN GRAY, Names, S. 303 ff.

mit seinem Eigennamen genannter Gott von einem einzelnen als sein Gott bezeichnet wird in Anwendung von *ēl* mit Suffix. Damit nimmt entweder der einzelne seinen Anteil an dem Gott eines bestimmten Verbandes in Anspruch, oder auch es handelt sich überhaupt nicht um den Gott eines Verbandes (s. unten VI Kap., II). Die Personennamen, welche *ēl* ohne eine derartige Beziehung auf den einzelnen gebrauchen, bekunden sich dadurch als ihrer Bildung nach einer älteren Zeit angehörend, wo der Gott des Verbandes als der *ēl* schlechthin bezeichnet und nur als solcher gedacht wurde.

Wenn es, wie jetzt allgemein anerkannt ist, ein Irrtum RENANs war, daß er in einer seiner berühmten Thesen über den Charakter der Semiten aus der langen Reihe von Personennamen mit *ēl* bei den Südarabern einen ursprünglichen Monotheismus folgerte[1], so bleibt es doch sein Verdienst, die Beobachtung von jenem weitverbreiteten Gebrauch der allgemeinen Gottesbenennung zum ersten Male hervorgehoben zu haben. Da Personennamen mit *ēl* als Subjekt einer Aussage bei Babyloniern, Südarabern und in geringerem Umfang auch bei den Westsemiten vorkommen, so handelt es sich um eine hohem Altertum angehörende Eigentümlichkeit. Sie ist auf viel größere Bereiche ausgedehnt, als RENAN zu seiner Zeit aus dem ihm zu Gebote stehenden Material entnehmen konnte. Daß in jenen Personennamen der allgemeine Gottesname *ēl* für sich allein eintritt als einzige Benennung der Gottheit, ist, wenn nicht schon für die Anfänge, so doch jedenfalls für die Entwicklung des Gottesbegriffs auf semitischem Boden bedeutsam. Diejenigen, die *ēl* so gebrauchten, werden dabei an verschiedene Götter gedacht haben; aber die allgemeine Benennungsweise verweist auf einen Mangel des Interesses an dem Unterschied der einzelnen Götter oder, besser gesagt, darauf, daß für den, der sich so ausdrückte, in dem speziellen Gott, an den er dachte, für den Moment, wo er so sprach, der Begriff „Gott" aufging. In dem, was sich als Indifferenz gegenüber der Unterscheidung einzelner Götter bezeichnen läßt, liegt zweifellos eine Disposition zum Monotheismus. Sie ist in dieser Ausdrucksweise spezifisch semitisch, und eben aus diesen Anfängen heraus haben sich bei den Semiten wirklich Ansätze zum Monotheismus, auch ab-

[1] So besonders in der viel genannten Abhandlung Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, JA, Série V, Bd. 13, 1859, S. 214—282; 417—450.

gesehen von dem alttestamentlichen, entwickelt. Die wenigstens momentane Auffassung der Gottheit als einer einzigen hat ihren Ursprung darin, daß der Stammesgott einstmals, wenn nicht ein einziger, so doch ein einzigartiger gewesen war.

Auch die Griechen bilden allerdings Personennamen mit θεός und analog andere Völker mit dem allgemeinen Worte für „Gott“ [1]. In den griechischen Namen liegt es aber doch anders als in den semitischen mit *ēl*, insofern jene von einem Verhältnis des Menschen, des Namensträgers, zur Gottheit reden, die semitischen etwas von dem Tun oder dem Wesen der Gottheit aussagen. Die ältesten griechischen Namen mit θεός, die sich nachweisen lassen, zwei Namen aus dem sechsten Jahrhundert, lauten Θεογενής [2] „von Gott geboren“ (vgl. indisches *devadatta*), Θεομήστωρ [3], was wohl bedeuten muß „nach Gott strebend“. In beiden Namen wird der Namensträger nach seiner Stellung zur Gottheit bezeichnet. Analog sind wohl alle theophoren griechischen Namen gebildet. Dem stehen semitische Namen gegenüber wie „Gott ist groß, ist erhaben, ist gnädig, hat errettet“. In den griechischen handelt es sich um die Auffassung dessen, was der Mensch, der den Namen trägt, der Gottheit gegenüber ist oder von ihr empfangen hat, in den semitischen in zahlreichen Fällen um eine Aussage von dem, was der Gott ist oder tut. In diesen Namen mit *ēl* bezeichnet also *ēl* — da wir in so alten Namen eine theoretische Erklärung über das, was ein Gott ist oder tun kann, nicht suchen dürfen — deutlicher eine bestimmte göttliche Persönlichkeit als θεός in den griechischen, wo dieses sich allgemein von irgendeinem Gott verstehen läßt [4]. Θεογενής kann bedeuten „von einem Gott geboren“; *ēl-rām* muß bedeuten „der (bestimmte) Gott ist erhaben“. In den semitischen Namen liegt die Vorstellung von dem Gott als einem bestimmten Einzelwesen, das — so auch in den babylonischen — für den, der den

[1] Bechtel, Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit, 1917, S. 202 ff. zählt eine große Reihe von Namen mit θεός auf. Davon ist für zwei das sechste Jahrhundert zu ermitteln; aber die Zahl derer ist nicht klein, die aus dem fünften und den folgenden Jahrhunderten stammen.

[2] Bechtel, S. 202.

[3] Ebenda, S. 204.

[4] Wenn wirklich in babylonischen Namen *ili* auch in Fällen, wo es das Subjekt der Aussage bildet, pluralisch aufzufassen ist (s. oben S. 295,1), so liegt darin ein Nachlassen der Vorstellung von dem El als einer Person. Es ist das aber offenbar etwas Sekundäres, so gut wie der singularische Gebrauch des Plurals *ilānu* (S. 165 f.).

Namen prägt, in dem Moment, wo er dies tut, der einzige Gott ist. Der Gott, an den er denkt, ist für ihn allerdings nicht notwendig der einzige Gott, den es gibt; es kommt aber in dem Namen nur ein bestimmter Gott zur Geltung, der darin wie der Gott schlechthin erscheint [1].

Daß der Gebrauch von *ēl* in Personennamen älter wäre — RENAN meinte es — als überhaupt die Anwendung anderer Gottesnamen, ist nicht nachzuweisen. Unsere Belege für Personennamen mit *ēl* lassen nach dem, was in ihnen an Gedanken einer hochentwickelten Gottesvorstellung ausgesprochen wird, eine Zurückdatierung in die Anfangszeiten der Religion nicht als wahrscheinlich annehmen. Jedenfalls bekunden diese Namen keine Gottesvorstellung, die nicht auch mit *baʿal* und anderen Gottesnamen von der Bedeutung „Herr" zum Ausdruck käme und sich nicht ebenso wie diese Namen auf den Stammesgott beziehen ließe. Der Stammesgott ist, wie wir zu sehen glaubten, an sich *ēl*, für den Stamm ist er *baʿal*.

2 *ēl* als Lokalnumen

Aber neben den Personennamen mit *ēl* haben wir andere Zeugnisse für diesen Gottesnamen, die über die aus jenen gewonnenen Ergebnisse in primitivere Vorstellungsweise zurückzuführen scheinen.

[1] Was den oben (S. 10 ff.) besprochenen Wert des *ēl* als eines ursprünglichen Appellativums betrifft, so könnte vielleicht *ēl* in den Personennamen überall eigentliches Appellativum sein, wo von der Gottheit eine Betätigung ausgesagt ist oder ihr eine Eigenschaft zugeschrieben wird, die eine Betätigung einschließt — wovon das eine oder das andere für die meisten Namen mit *ēl* gilt —, wie „El hat gegeben" und auch „El ist gerecht", oder wo der Namensträger bezeichnet wird als in irgendwelchem Verhältnis zur Gottheit stehend (z. B. „Knecht des El"). Hier überall kann noch gemeint sein allgemein die Gottheit oder irgendein Gott. Für einen bestimmten Fall soll dann ausgesagt sein, was die Gottheit getan, oder wie sie sich erwiesen hat, oder wie der Mensch zu ihr steht. Kaum aber ist diese allgemeine Bedeutung da anzunehmen, wo dem El eine reine Qualität zugeschrieben wird, wie in „El ist erhaben", da eine allgemeine dogmatische Sentenz in diesen Namen nicht zu erwarten ist. Es könnte vielleicht gesagt werden sollen, daß der Namengeber an einem bestimmten Ereignis die ihm feststehende Erkenntnis bestätigt gefunden habe, daß die Gottheit erhaben ist. Aber in allen diesen Fällen hätte der nicht auf monotheistischem Boden Stehende doch immer an seinen bestimmten Gott gedacht, der sich ihm in der ausgesprochenen Weise als Gott erwies, oder zu dem als seinem Gott er in dem ausgesprochenen Verhältnis stand. Ich möchte aber nicht mit NÖLDEKE, MBA 1880, S. 775 in diesen Fällen für *ēl* annehmen „Fixirung als Eigenname eines bestimmten Gottes" und daraufhin solche Namen späterer Zeit zuweisen, da die analogen Stammesnamen mit *ēl* (S. 136) doch sehr alt sein müssen, sondern *ēl* hier überall verstehen in der oben vorgeschlagenen Beziehung auf den bestimmten Stammesgott als den *ēl* κατ' ἐξοχήν.

Das alttestamentliche *bêt-ēl*, das uns auf die Kombination der Gottheit unter dem Namen *ēl* mit dem heiligen Steine leitete (S. 154 f.), ist nicht nur hebräisch. Aus dem Vertrag Asarhaddons mit König Baal von Tyrus und aus babylonischen Personennamen kennen wir einen westländischen Gott *baiti-ilē*, aus den jüdischen Papyri von Elephantine einen Gott בֵּיתְאֵל, *bêt'ēl*, und bei Philo Byblius einen Gott βαίτυλος. Auch der Personenname Betu'el in der Patriarchengeschichte wird hierher gehören als ursprünglicher Gottesname [1]. Ferner ist die im späteren Altertum verbreitete Benennung βαιτύλια für bestimmte heilige Steine doch wohl aus *bêt'ēl* entstanden [2]. Der Gottesname *ēl* in Verbindung mit einem heiligen Steine wird weiter noch zu erkennen sein in dem in einer syrischen Heiligenlegende erhaltenen Namen *abnīl*, wahrscheinlich „Stein Els" (אבן אל) für ein Idol zu Nisibis [3].

Vielleicht ist *ēl* nicht der einzige Gottesname, der mit dem heiligen Steine kombiniert wurde. Der „Bätylios", den Saturn verschlingt, wird bei Priscillian (VII, 32; vgl. V, 18) genannt *abaddir*. Das sieht wie semitisch aus und könnte bedeuten „herrlicher Vater" (אב אדיר) oder vielleicht eher „Stein des Herrlichen", d. i. des Gottes (eine Kontraktion aus אבן אדיר [4], vgl. zu *addīr* als Gottesepitheton oben S. 86. 120), schwerlich „herrlicher Stein", was den Stein noch nicht, wie doch zu erwarten ist, als einen göttlichen bezeichnen würde. Aber diese Erklärung der unzuverlässig überlieferten Namensform ist sehr unsicher [5].

Es ist doch wahrscheinlich, daß speziell der Gottesname *ēl*, der an dem heiligen Steine haften blieb, ursprünglich eine Gottesvorstellung zum Ausdruck brachte, welche die Gottheit zu dem Steine in eine Beziehung setzte. Den Gedanken allerdings, daß der Gott im Steine wohne, glaubten wir (S. 154 f.) als sekundär ansehen zu

[1] Das *u* zu verstehen als arabische Nominalendung, s. Artikel „Malsteine" PRE [3], Bd. XII, S. 136, 43 ff. Vgl. überhaupt Adonis und Esmun, S. 30.

[2] S. Artikel „Malsteine", S. 134, 1 ff.

[3] S. ebenda, S. 135, 20 ff.; zur Namensform NÖLDEKE, SBA 1882, S. 1186.

[4] So zuerst SAMUEL BOCHART, Geographia Sacra, 1666, S. 786.

[5] Der Name Elagabal für den in einem Steine verehrten Gott des Heliogabal, zweifellos entstanden aus אלהגבל „der Gott von Gabala" oder „von Gebal" (s. ZMG 57, 1903, S. 817), kann als ein vielleicht erst sehr spät gebildeter kaum dafür geltend gemacht werden, daß *ēl*, ebenso wie es in Elagabal zweifellos für *èlāh* der Fall ist, zur Benennung des heiligen Steines lediglich gewählt wurde als eine allgemeine Gottesbenennung, die an sich zu dem Steinkult in keiner Beziehung stand.

müssen. Aber wo bei dem heiligen Stein ursprünglich, wie bei dem des alttestamentlichen Betel, an einen örtlich fixierten Stein zu denken ist, da wohnt der El an dem bestimmten Orte, der durch den Stein als die Stätte einer Gottesoffenbarung bezeichnet wird. Der Gott wird angesehen als an den Ort seiner Offenbarung gebunden. Damit stimmen überein jene Erzählungen der Patriarchensage, die ebenso wie zu Betel auch an anderen Orten den El wie ein Lokalnumen erscheinen lassen (S. 129 ff.).

Nun ließe sich freilich denken, daß der Name *ēl* erst nachträglich als ein allgemeiner Gottesname übertragen wurde auf die Vorstellung eines Lokalnumens, die in Rudimenten bis in späte Zeiten fortlebte. Aber das feststehende Haften des Namens *ēl* und anscheinend nur oder speziell eben dieses Namens an dem heiligen Steine macht die Annahme unwahrscheinlich. Danach hat es allerdings den Anschein, als ob *ēl* ursprünglich nicht, wie nach unserer Auffassung *baʿal* oder doch andere Gottesnamen, einen Gott bezeichnet, der in der Zugehörigkeit zu einem Stamme sein Wesen hat, der sich frei mit dem wandernden Stamme bewegt. Der El scheint an einen bestimmten Ort gebunden zu sein.

Es fragt sich trotzdem, ob wir dabei zu denken haben an ein göttliches Wesen, das in keinem Verhältnis zu einem menschlichen Verbande gedacht wurde. Die Beziehung zu einem solchen kam allerdings in dem Namen *ēl* seiner uns unbekannten Wortbedeutung nach gewiß niemals zum Ausdruck, da er zu allen Zeiten allgemein die Gottheit als solche bezeichnet ohne Rücksicht auf ein Verhältnis zu irgendeiner Gruppe unter den Menschen. Aber andererseits kann auch der Gott eines Stammes seinen eigentlichen Wohnsitz haben an dem Ort einer Gottesoffenbarung, mag diese nun bestehen aus einer Quelle oder einem Baum oder einem Erlebnis, dessen Lokalität durch einen Stein gekennzeichnet wurde. In einem solchen Lokalgott kann, wie schon bei früherer Gelegenheit (S. 248 f.) bemerkt wurde, der Stamm einen Gott erkennen, der sich ihm an dem bestimmten Ort offenbart hat und demnach ihm zugehört und seiner sich annimmt. Es wird sich vielmehr eher fragen lassen, ob wir von Lokalgöttern wissen, die nicht so angesehen wurden. Wir wissen von Göttern nur aus dem Kultus. Der aber ist immer die Sache eines bestimmten Gemeinwesens. Nur darüber kann man verschiedener Meinung sein, ob das Gemeinwesen, das durch den

Kult verbunden war, ursprünglich zu denken ist als die Familie und ihre Erweiterung zur Gens oder als der Stamm. In anderem Zusammenhang wird uns diese Frage nochmals entgegentreten (s. S. 327 ff.). Ihre Beantwortung ist für die semitischen Völker aus geschichtlichen Beobachtungen nicht zu entnehmen. Mit den uns zu Gebot stehenden Zeugnissen kommen wir für die semitischen Völker über das Bestehen von Stammesverbänden nicht hinaus. Daß diese ihren Gott *ēl* nannten, geht auf westsemitischem Boden aus jenen mit *ēl* gebildeten Stammesnamen (S. 136) hervor. Sie mögen dies *ēl* ursprünglich von einem Lokalnumen verstanden haben. Es kann so liegen, daß sich bei ihnen in einzelnen Fällen, vielleicht auch in der Regel, erst aus der Verehrung eines Lokalnumens, dem sie sich verbunden fühlten, die Vorstellung von Stammesgöttern, die in ihrer Wirksamkeit an keinen Ort gebunden waren, entwickelte. Anscheinend ist in der Vorstellung von Stammesgöttern zum Teil, wie wir zu sehen glaubten, der Gedanke an die Verbindung mit einem bestimmten Orte niemals ganz erloschen.

In ihren Anfängen scheinen sich also die Vorstellung vom El und die vom Baal zu berühren. Als das Unterscheidende wird mit einiger Wahrscheinlichkeit allgemein geltend sein, was wir am alttestamentlichen Material zu beobachten glaubten (S. 157), daß mit *ēl*, wo es nicht zur allgemeinen Gottesbenennung geworden ist, ein Numen bezeichnet wird, das lokal gebunden ist, der Baal als solcher es nicht ist, daß also der Name *ēl* aus Zeiten stammt, wo die Vorstellung von diesem Gebundensein der göttlichen Wesen die herrschende war, der Name *baʿal* und analoge Gottesnamen aus späteren Zeiten, wo dies nicht mehr oder nicht mehr im eigentlichen Sinne der Fall war. Derselbe Gott, der als Baal bezeichnet wird, kann einstmals ein El in dem Sinne eines reinen Lokalnumens gewesen sein; er ist aber über diese Art des El hinausgewachsen und wird nur noch mit *ēl* bezeichnet werden in dem allgemeinen Sinne „Gott", den dieser Name als der älteste erlangt hatte.

Fraglicher erscheint, inwieweit sich von dem Wesen der Lokalnumina, die mit dem *ēl* wie mit einem Namen bezeichnet werden, über die Verbindung mit dem Orte hinaus etwas ermitteln läßt. Das Wort *ēl* bietet uns dafür keine Handhabe. Man hat daran gedacht, daß in dem alttestamentlichen Ausdruck *jēš lĕ-ēl jādī* sich die Bedeutung von *ēl* als einem Abstraktum „Kraft, Vermögen" erhalten

habe; aber diese Redeweise läßt sehr wohl die Ableitung von dem Gottesnamen zu: „meine Hand ist an Gottes statt" (vgl. S. 17, 2). So kann aus diesem Ausdruck nicht entnommen werden, daß mit *ēl* nicht ein persönliches göttliches Wesen, sondern ein rein als Energie Wirkendes bezeichnet werde. In allen Aussagen, die wir über einen El besitzen, erscheint das damit Bezeichnete durchaus als ein persönliches Wesen. Das ist der Fall in jenen mit *ēl* gebildeten Stammes- und Personennamen und ebenso in den Sagen der Genesis, die von einem Ortsnumen El erzählen (S. 156 ff.). Auch ein lokal gebundenes Numen kann als ein persönliches gedacht werden, wie die gesamte Religionsgeschichte bis in die spätesten Zeiten bezeugt. Man denke an den Apollo von Delphi, dessen Orakelerteilung an der Felsschlucht mit ihren Dünsten haftet. Und Elia, dessen Gott in eminentem Sinn ein persönliches Wesen ist, wandert an den Horeb, um den dort wohnenden Jahwe zu suchen. Den El ro'i, den „Gott des Schauens" oder den „Gott, der mich sieht", denkt der Erzähler von Ge 16 in der Quelle von Lachajro'i wohnend. Er ist nach dieser Benennung kaum weniger persönlich als der Gott von Delphi es seinem ganzen Wesen nach ist. Nirgends im gesamten Semitismus haftet der Name *ēl* in den uns vorliegenden Zeugnissen an unpersönlich gedachten Geistwesen, wie sie in der Vorstellungswelt auch der Semiten — bei den Arabern als Dschinn — eine große Rolle spielen[1]. Wenn der Glaube an Götter die Weiterentwicklung ist von spukhaft gedachten Dämonen oder abstrakt aufgefaßten Kräften — was ich dahingestellt lassen möchte —, so liegt doch kein Zeugnis dafür vor, daß die eine oder die andere dieser Vorstellungsweisen in dem Wort *ēl* ihren Ausdruck gefunden hätte. Es ist trotzdem möglich, daß es in Zeiten, aus denen wir keine Kunde besitzen, der Fall war, oder daß der El der unmittelbare Erbe solcher Geistwesen oder Kräfte war. Aus direkten Bezeugungen nachzuweisen ist es nicht[2].

---

[1] Als einen Dämonennamen, in welchem *ēl* enthalten sein könnte, wüßte ich nur etwa den ʿĂzā'zēl von Le 16 zu nennen. Ob hier an ein Kompositum von *ʿāzaz* und *ēl* zu denken, ist aber sehr zweifelhaft, und ʿĂzā'zēl ist vielleicht ein zum Dämon degradierter Gott.

[2] Auch nicht mit zuverlässigerem Material, als es für die Definition von *ēl* mit „Wesenheit von Energie" angewendet worden ist von KARL BETH, „El und Neter", ZAW 36, 1916, S. 129 ff., besonders S. 152, und „Religion und Magie", ²1927, S. 58 f. (S. gegen die Kombination mit Ägyptischem HERMANN GRAPOW, ZAW 37, 1917/18, S. 199 ff.). Was PAUL KLEINERT, „El", Beiheft ZAW 33, 1918, S. 261 ff. gegen diese Dar-

Will man es annehmen, so muß jedenfalls die Zeit, wo der El noch nicht ein persönliches Wesen war, in einer Ferne liegen, die unserem Blick entrückt und durch keine Rekonstruktionen zu ermessen ist. Mindestens schon aus dem dritten Jahrtausend kennen wir auf babylonischem Boden Personennamen, die *ilu* behandeln als Bezeichnung eines mit freiem Willen und bestimmten Absichten handelnden Wesens. Die Entwicklung des Namens *bêt-ēl* weist eine komplizierte Stufenfolge auf: die menschliche Person des Betu-el in der Patriarchensage (S. 300) ist anscheinend entstanden aus einem Gott *baili-ilē*, dieser Gott aus einem Steine *bêt-ēl*, in welchem die Gottheit ihren Aufenthalt hat, und noch früher wohnt der Gott nicht in dem Steine, sondern an dem Orte, dem der Stein als Merkmal dient. Zwischen diesem El der heiligen Stätte und jener letzten Entwicklungsphase, die uns schon in der ältesten Form der hebräischen Vätersage begegnet, müssen unermeßlich lange Zeiträume liegen, deren Dauer diese Veränderungen der Bedeutung ermöglichte.

Wenn wir die Beobachtungen über *ēl* zusammenfassen, so ist zunächst zu bemerken, daß *ēl* nicht, wie wir es für *ba'al* vermutet haben, den Gott des Stammes als solchen, sondern in Anwendung des Wortes im Wert einer allgemeinen Gottesbenennung lediglich als einen Gott bezeichnet, und zugleich, daß, wo die uns vorliegenden Aussagen irgend etwas von dem Wesen einer eigennamartig mit *ēl* benannten Gottheit berichten, dieser El als ein persönliches Wesen erscheint. Das ist der Fall in den mit *ēl* gebildeten Personennamen bei Babyloniern, Westsemiten und Arabern und ebenso in der Genesiserzählung von dem hörenden und sehenden El bei oder in der Quelle Lachajro'i.

Aber daneben ist vielleicht in dieser Erzählung, deutlicher in dem El des Baumes von Mamre, in dem des Baumes von Beerseba, in dem El von Betel und der weitverbreiteten Bezeichnung des heiligen Steines mit *bêt-ēl*, wahrzunehmen ein lokales Gebundensein des El an einen bestimmten Naturgegenstand, eine Quelle, einen Baum oder Stein. Die Wiederholung dieses Momentes, das in derselben Weise für keine andere bestimmte semitische Gottesbenennung wie feststehend vorkommt, scheint darauf zu verweisen, daß wir es hier

stellungen nachgewiesen hat, daß *ēl* im Alten Testament überall ein persönliches Wesen bezeichnet, läßt sich, wie ich glaube gezeigt zu haben, für das gesamte uns vorliegende semitische Material geltend machen.

mit etwas in der Vorstellung von dem El Charakteristischem und Ursprünglichem zu tun haben.

Wo in vereinzelten Fällen auch der Name *baʿal* von einer Gottheit gebraucht wird, die an einen einzelnen Naturgegenstand gebunden zu sein scheint, ist darin der Rest einer alten Vorstellungsweise zu erkennen, die in die gewöhnliche Auffassung des Baal nicht mehr ganz hineinpaßt. In einzelnen Fällen, wo ein örtlich fixierter Gegenstand mit dem Namen eines Baal bezeichnet wird, liegt dabei die Vorstellung zugrunde, daß der Gott in diesem Heiligtum gegenwärtig ist, ursprünglich wohl eigentlich in ihm aufgeht, mit ihm identisch ist. Ein phönizischer Fluß trägt den gewiß aus *baʿal* entstandenen Namen Belus oder Βήλαιος[1], und die *baʿălat bĕʾēr* „Baalat der Quelle" (Jos 19 8) wohnt zweifellos in der Quelle, die nach ihr benannt wird. Wenn der Ortsname *baʿal tāmār* (S. 39 f.) bedeuten sollte „Palmenbaal", so würde auch von diesem Baal wenigstens der ursprünglichen Bedeutung des Namens nach gelten, daß er in der Palme wohnt. Es steht nicht wesentlich anders mit dem Sinaigott der Hebräer, und gerade hier liegt die Auffassung des Verbundenseins mit dem Berge deutlich zutage. Er wohnt auf dem Sinai oder Horeb, ist dort und ursprünglich nur dort zu finden. Um ihn aufzusuchen, unternimmt noch Elia eine Wanderung nach dem Horeb (III Rg 19 8). Aber die Bindung ist doch wohl in allen diesen Fällen nicht mehr als eine partielle. Bei dem Sinaigott jedenfalls ist nur an ein nicht unbedingtes Gebundensein gedacht. Jahrhunderte vor Elia bricht nach dem Debora-Lied Jahwe vom Sinai auf, um seinem Volke zu Hilfe zu kommen (Ju 5 4 f.). Wie es mit dem Baal des Belaios und der Baalat be'er steht, wissen wir nicht; aber im allgemeinen wirkt der Baal hinaus über den Ort seines Kultus. Der von Tyrus zieht mit den Kolonisten seiner Stadt in ihre neue Heimat nach Karthago. Hier ist die Entwicklung der Vorstellungsweise nicht zu verkennen. Das Verbundensein mit einem örtlich fixierten Punkt ist Rest einer alten Vorstellung, die einer gewissen Ubiquität des Gottes noch nicht gewichen, aber doch zu weichen im Begriff ist. Der Melkart von Tyrus heißt *baʿal ṣor* nicht sowohl oder doch nicht nur, weil er dort wohnt, sondern weil er der Herr und Besitzer von Tyrus ist.

[1] S. Studien II, S. 160 f.; l. Βήλαιος nach Nieses Ausgabe des Josephus, Bell. jud. II, 10, 2 (§ 189).

Der El dagegen von Betel, der von Beerseba und von Mamre und auch der El, wie ihn die Erzählung Ge 16 mit dem Orte Lachajro'i verbindet, treten an diesen Orten und anscheinend nur an ihnen zu dem Menschen in eine Beziehung und wirken von dem bestimmten Ort aus. Daß es an diesen Stätten Naturobjekte sind, mit denen sie verbunden gedacht werden, ein Baum oder ein Stein, ein Brunnen oder eine Quelle, ist an und für sich nicht entscheidend für die örtliche Bindung als eine überall im eigentlichen Sinne naturalistisch bestimmte. Wenn wir die Entstehung des Namens *bêt-ēl* richtig verstanden haben (S. 154 f.), so liegt darin nicht, daß der Gott ursprünglich in dem Steine, sondern nur, daß er an diesem Orte wohnend gedacht wurde. Auch über diesen Namen hinaus ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ein außer Zusammenhang mit einem Naturgegenstand oder einer Naturkraft stehendes Ereignis, das ein einzelner oder ein Stamm an einem bestimmten Ort erlebte, etwa ein Sieg im Kampfe, oder ein rein innerlich erzeugter Eindruck, wie etwa ein panischer Schrecken, den Gedanken erweckte von einem an diesem Orte wohnenden Numen. Auch diesen Gott wird man vermutlich *ēl* genannt haben. Es ist aber allerdings sehr wahrscheinlich, daß die mit *ēl* benannten Götter ursprünglich, wenn nicht alle, so doch großenteils, gedacht wurden als mit einem Naturobjekt zusammenhängend. Wir werden später (V Kap.) davon zu reden haben, daß dies in weitem Umfang für die semitischen Götter überhaupt anzunehmen ist, auch für solche, die mit *baʿal* bezeichnet wurden. Eine naturalistische Bestimmtheit schließt die Auffassung als eines persönlichen Wesens, die wir sowohl für den Baal als für den El angenommen haben, nicht aus. Auch bei den Semiten war, vielleicht allerdings in geringerem Grade als bei anderen Völkern des Altertums und bei den Primitiven der Gegenwart, der Begriff der Persönlichkeit oder, in diesem Zusammenhang besser gesagt, der lebendigen Individualität nicht beschränkt auf die Menschenwelt. Von den Tieren ganz abgesehen, wurden auch Naturobjekte, eine Quelle oder ein Baum und Sonne oder Mond als ein Persönliches gedacht. Deshalb konnten übermenschliche Wesen vorgestellt werden als in einem Naturgegenstand gegenwärtig und zugleich als ein Persönliches.

In den uns überlieferten Aussagen über den El schließt die Auffassung des örtlich fixierten Numens die als eines persönlichen

Wesens nicht aus und ist einmal — nach der Vorstellung des Erzählers von dem *ēl rŏʾī* zu Lachajroʾi — geradezu damit verbunden. Aber wo sonst in der Entwicklung der Religionen Naturobjekte als göttliche und zugleich nach Analogie des Menschen als persönliche Wesen aufgefaßt worden sind, bewegen sie sich nach ihrer Wirksamkeit in der Regel, ebenso wie die Menschen, ohne Beschränkung auf eine bestimmte Örtlichkeit; sie sind aus dem im Raume fixierten Objekt herausgewachsen. Bei jenen lokalen Formen des El ist das dagegen nicht der Fall. Die Hagar „findet" der Engel Jahwes, d. h. die Erscheinung des El, bei der Quelle (Ge 16 7), weil er dort wohnt, und Abraham ruft den Namen des El-ʿolām an zu Beerseba, weil der Gott dort und anscheinend nur dort entweder in dem Brunnen oder in dem Baume gegenwärtig ist. Jakob will dem El von Betel, wenn seine Verheißungen sich erfüllen, den Zehnten darbringen an dem bestimmten Orte Betel (Ge 28 22). Trotzdem besitzen diese El-Gottheiten der Genesis die Eigenschaften persönlicher Wesen. Die schon oben bei Besprechung des Patriarchengottes (S. 157 ff.) angedeutete Auflösung des Gegensatzes zwischen dem örtlichen Gebundensein und dem persönlichen Charakter können wir jetzt bestimmter vertreten nach Berücksichtigung auch des außeralttestamentlichen Materials, der bei den Ost- und Westsemiten verbreiteten Vorstellung von einem El, dessen Wohnung an einem bestimmten Orte durch einen Stein bezeichnet wurde. Der Name *ēl* wird einstmals überall einem rein lokalen Numen gegolten haben, das die Eigenschaften eines persönlichen Wesens noch nicht besaß[1]. Wir werden es zu tun haben mit einem Rudiment einer älteren Glaubensstufe, das aber nirgends mehr deutlich in seiner ursprünglichen Gestalt erscheint. Schon als die Stammesnamen Ismael und Jerachmeel „El hört, erbarmt sich" gebildet wurden, kann der damit gemeinte El ein bloßes Lokalnumen von der Art der Dämonen oder des Dschinn nicht mehr gewesen sein.

Das Eigentümliche an den El-Gottheiten ist nicht sowohl, daß sie Lokalgottheiten sind — das sind andere Gottheiten einstmals

[1] Diese Auffassung des *ēl* ist längst von anderen vertreten worden. Ich glaubte aber den sonst kaum vorliegenden Versuch ihrer Rechtfertigung aus den außeralttestamentlichen Aussagen machen zu sollen. Daß unter ihnen die alten Personennamen ebenso wie alttestamentliche Stammesnamen ihrer Bedeutung nach dieser Auffassung zu widersprechen scheinen, ist von ihren Vertretern, wie mir scheint, nicht ausreichend berücksichtigt und eine Erklärung des Widerspruchs nicht gegeben worden.

auch gewesen und manche darunter mit Erweiterungen immer geblieben —, sondern daß Vorstellungen von einer persönlichen Natur, die sich auch an sie hefteten, den Lokalcharakter nicht abzuschwächen vermocht haben. Es hat sich hier ein Ursprüngliches, das auch anderwärts einstmals vorhanden war, unter einer darüber gelagerten jüngeren Schicht noch deutlich erhalten. Dem Ursprung nach sind die El-Gottheiten von anderen anders benannten kaum verschieden.

Der El der Anfangszeiten, anscheinend das Machtwesen, vielleicht in den meisten Fällen die Naturkraft einer bestimmten Stätte, hat — wenn wir ihn richtig verstanden haben — mit der Vorstellung des Baal oder irgendwelcher Stammesgötter nichts gemein, überhaupt nicht mit der Vorstellung von einem Verhältnis des Numens zum Menschen. Wohl aber konnte ein derartiger Lokalgeist zum Stammesgott werden, wenn seine Machtäußerungen von einem Stamm empfunden und als sein Schicksal bestimmend angesehen wurden (vgl. S. 248 f.). Der Stammesgott blieb dann ein El; der Name *ēl* wurde zur allgemeinen Bezeichnung eines göttlichen Wesens.

Weiter auf die Vorstellung von jenen Lokalgeistern einzugehen — ob sie gedacht wurden als eine ungeformte Energie oder ein gestaltloses Geistwesen, und welches das Verhältnis war, in dem sie standen zu einem Ort oder einem Naturgegenstand, der ihre Wohnstätte war —, liegt keine Veranlassung vor in der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, die Entwicklung des Begriffs „Herr" in Anwendung auf die Gottheit darzustellen. Wir haben keinerlei Anzeichen dafür, daß dieser Begriff in irgendwelcher Form der Vorstellung von dem El zugrunde liegt.

Diese Ausführungen über *ēl* wollen den oben (S. 125 ff.) über das alttestamentliche *ēl* gegebenen lediglich ergänzend zur Seite treten und zeigen, daß das dort Beobachtete, über das uns leider außeralttestamentlicher Gebrauch von *ēl* nicht weit hinausführt, in den Rahmen der allgemein-semitischen Entwicklung des Gottesbegriffs hineinpaßt.

Für das Verständnis der Religion bei den semitischen Völkern in ihrer geschichtlichen Bezeugung kam es mir in diesem Suchen nach ältester Gottesvorstellung, ebenso wie in dem früheren nach der ältesten Gottesvorstellung bei den Hebräern, vor allem darauf an, nachzuweisen, daß hier überall die geschichtlich bekannte Religion in ihren ältesten Erscheinungen nicht an der Grenze steht, wo Geister-

glaube oder etwa Verehrung eines Kraftfluidums übergeht in den Kult persönlich gedachter Götter, sondern, wo jenes überhaupt das Ursprüngliche war, längst darüber hinausgewachsen ist. In den Jahrtausenden, aus denen wir von Kultus der Semiten hören, sind ihre Götter von den ältesten Zeugnissen an, ebenso wie von den Anfängen unserer Nachrichten an die der Ägypter, persönliche Wesen. Sind sie ihrer Entstehung nach zu einer höheren Stufe erhobene Dämonen oder zu Personen verdichtete Kräfte, so vollzog sich diese Umwandlung nicht erst in einer Zeit, die schon am Rande unseres geschichtlichen Wissens steht, sondern in nicht ermeßbaren Vorzeiten. Ohne diese Annahme ist ein Verständnis der uns bekannten Religionen der Semiten und ihrer Zusammenhänge nicht möglich. Von der Zeit an, bis wohin wir die Religionen der Semiten zurückverfolgen können, ist die Gottheit gedacht worden als ein Wesen, das zu einem bestimmten Gemeinschaftsverbande unter den Menschen, einstmals dem Stamme, in einem persönlichen Verhältnis steht.

Drittes Kapitel

Der Stammesgott als Vater des Stammes

I. Die Verbreitung der Vorstellung der Gottheit als des Vaters

Zu den Gottesbenennungen, in denen die Gottheit als Herr gedacht ist, glaube ich auch ihre Bezeichnung als Vater stellen zu sollen, weil das Verhältnis des Verehrers zur Gottheit bei ihrer Auffassung als Vater dem analog ist, das er zu ihr als dem Herrn einnimmt. Ob die Benennung einer Göttin als Mutter zu derselben Vorstellungsweise gehört, ist fraglich und kann erst am Schlusse der Erörterung über den Gott als Vater zur Sprache kommen.

Bei den alten Semiten und mehr oder weniger im Altertum überhaupt ist, wie noch jetzt im Orient, die Stellung des Vaters den Kindern gegenüber die des Herrn. Nach älterem babylonischen Recht (den sogenannten sumerischen Familiengesetzen) darf der Vater den Sohn, der sich gegen ihn auflehnt, zum Sklaven machen und für Geld verkaufen[1]. Er verfügt also über ihn wie über sein Eigentum. Ob die Todesstrafe, die das alttestamentliche Bundes-

[1] Winckler, Die Gesetze Hammurabis, 1904, S. 84 f.

buch für Verfluchung der Eltern durch den Sohn festsetzt (Ex 21 17) und das Deuteronomium (21 18 ff.) für bestimmte Fälle des Ungehorsams des Sohnes gegenüber den Eltern durch die Ältesten der Stadt verhängt werden läßt, in früher Zeit vom Vater selbst ausgesprochen wurde, läßt sich nicht ersehen. Der Tochter gegenüber scheint die Fällung des Todesurteils durch den Vater in der Sage Ge 38 24 vorausgesetzt zu sein. Wenn nach IV Rg 16 7 der König Ahas sich dem Tiglatpileser zur Hilfeleistung empfiehlt, indem er sich bezeichnet mit „dein Knecht und dein Sohn", so sind diese Ausdrücke als Synonyma gemeint, die beide ein Verhältnis der Untertänigkeit bezeichnen. Noch in später Zeit wird bei den Israeliten die Stellung des Sohnes dem Vater gegenüber aufgefaßt als die eines ihm Knechtsdienst Leistenden (*ʿobēd* Ma 3 17). Nach Ma 1 6 gebührt Furcht dem Herrn und Ehre dem Vater, was nach Art des Parallelismus der gehobenen Sprache dahin zu verstehen sein wird, daß jedem beides zukommt[1].

Wenn die Vorstellung von der Gottheit als dem Vater für den Verehrer dieselbe Stellung voraussetzt wie die Auffassung der Gottheit als des Herrn, so bringt sie doch, wie wir weiterhin sehen werden (S. 341 ff.), in die Auffassung der Gottheit solche Züge, welche dort nicht mit derselben Deutlichkeit vorliegen.

Schon nach den ältesten Zeugnissen, die wir über die Familienverhältnisse bei den Semiten besitzen, ist es der Vater, dem die Herrschaft zusteht. Ob vielleicht indirekte Anzeichen dafür vorliegen, daß eine Zeit vorangegangen wäre, wo — sei es teilweise, sei es überall — die führende Stellung der Mutter zukam, wird später zu erwägen sein (S. 362 ff.).

Daß ein Gott schlechthin „Vater" genannt wird, kommt bei den Babyloniern vor. In einem Hymnus aus Ur an den Mondgott Sin wird der Gott immer wieder angeredet mit „Vater, Nannar" (KB VI, 2, S. 90, 4 ff.) und in einem Gebet an Marduk-Enlil dieser Gott wieder-

[1] Der Gebrauch von *ab* geradezu in der Bedeutung „Herr" läßt sich als alt nicht nachweisen. Vielleicht versteht die alttestamentliche Chronik *ābī* in Verbindung mit einem Landschafts- oder Stadtnamen (I 2 21. 23 f. 42 usw.) von dem Fürsten (so EWALD, Hebr. Sprache § 273 b). Es ist mir aber doch zweifelhaft, ob hier nicht „Vater" zu verstehen ist vom Begründer des Ortes oder des Gauverbandes, dessen Angehörigen dieser als der Ahn gegolten hätte, ähnlich wie Ge 4 20 f. „Vater" gebraucht ist für den Urheber bestimmter nach Lebensweise oder Beschäftigung unterschiedener Gruppen in der Menschheit.

holt mit „Vater, Enlil“ KB VI, 2, S. 82, 17; S. 84, 33. 49. 55; S. 86, 4; S. 88, 21). Ebenso erhält bei den Südarabern der Gott Wadd einfach das Epitheton *ab, 'abum* (Belege S. 319 ff.). Von babylonischen und alttestamentlichen Bezeichnungen der Gottheit als Vater, in denen das Vaterverhältnis irgendwie näher bestimmt ist, wird später (S. 341 ff.) zu reden sein. Vorzugsweise wird bei den Semiten in Personennamen die Gottheit Vater genannt. Schwerlich allerdings ist in allen mit *ab* als Subjekt oder Prädikat gebildeten Personennamen dieses *ab* Gottesbenennung. Es ist es aber deutlich da, wo mit *ab* (oder *abi*) als dem Subjekt ein Prädikat verbunden ist, das sonst in theophoren Personennamen oder auch in anderen Aussagen von der Gottheit, zum Teil, wie z. B. *rām* „erhaben“, nur von der Gottheit gebraucht wird[1]. Ebenso bezieht sich *ab* notwendig auf die Gottheit, wo ein eigentlicher Gottesname voransteht: der betreffende Gott wird prädikativ als Vater bezeichnet. Ob aber *ab* auch da Gottesbenennung ist, wo ein Gottesname folgt, hat man verschieden beurteilt. Es ist in Abrede gestellt worden, indem man den Personennamen als eine Genitivverbindung erklärte: „Vater des (Gottes) Baal“ usw. als Bezeichnung des Verehrers. Mit den meisten Neueren ist aber doch wohl die Auffassung von „Vater“ in diesem Sinn als für den religiösen Gebrauch unmöglich abzulehnen. Jedenfalls konnte auf dem Boden der Jahwereligion schwerlich jemand den Namen *ăbijjāh* in dem Sinne „Vater Jahwes“ anzuwenden wagen. Von der grammatischen Form der Namen mit *ab* oder *abi*, die zu dieser Auffassung Veranlassung gegeben hat, wird sogleich zu reden sein. Die Bildung dieser Namen ist nicht notwendig überall gleichmäßig zu beurteilen — wir werden weiterhin (S. 375 ff.) sehen, daß das auch bei den analogen Namen mit *aḫ*, *aḫi* „Bruder“ kaum möglich ist. Trotzdem müssen für die Auffassung der grammatischen Form die so gebildeten Personennamen überhaupt berücksichtigt werden, auch solche, in denen *ab* nicht Gottesname zu sein scheint.

Personennamen, in denen *ab* nach den gegebenen Andeutungen als Gottesbenennung zu verstehen ist, sind bei den Semiten seit ältesten Zeiten weit verbreitet. Bei den Kanaanäern kennen wir bestimmt seit der Zeit der Amarna-Briefe, vielleicht schon früher,

[1] Gegen diesen Schluß aus Analogie hat DE JONG Widerspruch erhoben, dessen Berechtigung durch die Unwahrscheinlichkeit seiner positiven Deutung mindestens zweifelhaft gemacht wird. S. S. 312, 1.

Personennamen, in denen die Gottheit als Vater bezeichnet wird. Auf babylonischem Boden kommen derartige Namen noch viel früher vor. Ob prädikative oder eigennamartige Verwendung der Benennung als Vater vorliegt, bleibt, mit Ausnahme der südarabischen Namen, auf allen Gebieten in einzelnen Fällen zweifelhaft.

In viel weiterem Umfang kann fraglich erscheinen, ob theophore Namen von dem Vater schlechthin reden oder den Gott mit „mein Vater" als den Vater des Namensträgers bezeichnen. In den hebräischen Namen steht nämlich gewöhnlich am Anfang des Namens nicht *ab*, sondern *ăbī*, und es ist zweifelhaft, wie das *ī* aufzufassen ist. In den südarabischen Namen, wo dieses *ī* niemals, und in den phönizischen, wo es mit vielleicht nur einer Ausnahme ebenfalls nicht geschrieben ist, ließe es sich etwa für die Aussprache hinzudenken. In babylonischen Namen kommt vielfach die Form *abi* vor. Daß das *ī* in den hebräischen Namen den status constructus bezeichnet und *ăbī* mit folgendem Gottesnamen nicht Benennung der Gottheit, sondern des Namensträgers ist, sehe ich, wie schon gesagt, als ausgeschlossen an, obgleich diese Annahme sehr beachtenswerte Vertreter gefunden hat[1]. In nordarabischen Namen bezeichnet allerdings *abū* den Namensträger entweder als den Vater seines Sohnes oder als den Besitzer einer Eigenschaft. Diese Namenbildungen scheinen aber erst einer späten Zeit anzugehören[2]. Bei dem *ăbī* der hebräischen Namen handelt es sich in einzelnen Fällen unmöglich

[1] Gesenius erklärte im Thesaurus das *ăbī* in allen Fällen als status constructus und faßte es auf in uneigentlichem Sinne, das zweite Glied als Appellativum, *ăbī* also in dem Werte von „Besitzer einer Eigenschaft". Später im Handwörterbuch stellte er verschiedene Ausnahmen auf, in denen er *ăbī* wiedergab mit „dessen Vater" (z. B. *ăbijjāh* „dessen Vater Jehova ist"), also als status absolutus. Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache § 273 b nahm *ăbī* als ursprünglichen status constructus und das zweite Glied als einen Personennamen, dem *ăbī* nach dem Vorbild anderer Benennungen, in denen es wirklich den Wert eines status constructus hatte, ohne Rücksicht auf diesen Wert wie ein ehrendes Epitheton vorangestellt wurde (vgl. in umgekehrter Stellung „Karl" und „Karlmann"; ähnlich de Jong, Over de met ab, ach enz. zamengestelde Hebreeuwsche eigennamen, Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2de Reeks, Deel X, Amsterdam 1880) mit der sonderbaren Auffassung, daß *ăbī* und andere Verwandtschaftsbezeichnungen in den Personennamen bedeutungslos schon vorhandenen Personennamen vorangestellt oder mit Gottesnamen verbunden wurden, nur um neue Namen zu bilden. Auch Nöldeke faßte früher das *ăbī* auf als status constructus, selbst da, wo er das zweite Glied als einen Gottesnamen ansah (ZDMG 42, 1888, S. 480; anders im Artikel „Names" der Encyclopaedia Biblica § 44).

[2] Vgl. Ewald a. a. O.; Nöldeke, Artikel „Names" a. a. O.

um den status constructus. Ist es schon schwer vorstellbar, daß man einem Menschen den Namen „Vater des Baal" oder gar „Vater Jahwes" beizulegen wagte, so ist die Auffassung als status constructus doch wohl bestimmt unmöglich für *ăbīḥajil*, das auch als Frauenname vorkommt (I Chr 2 29; vgl. *ăbīhajil* als Frauenname II Chr 11 18), ferner für die hebräischen Frauennamen *ăbīṭal* und *ăbīšag* und noch mehr für punisches אב־בעל als Frauennamen. Frauen können schwerlich genannt worden sein „Vater der Kraft", „Vater des Taus". Immerhin könnten diese Namen möglicherweise eigentlich Gottesbenennungen (vgl. den Personennamen Salvator) und als Personennamen Abkürzung sein in dem Sinne „Gott ist ein Vater der Kraft". Aber die Bedeutung „Vater Baals" ist für einen Frauennamen schlechthin unmöglich. Ferner ist in hebräischem *ăbī'āsāp* (neben *ebjāsāp*) zweifellos *āsāp* Verbum, *ăbī* also unmöglich status constructus. Es ist danach auch für die anderen Namen mit *ăbī* zu bezweifeln, daß dieses als status constructus verstanden werden soll. Auch der Name *ăbīdān* bedeutet gewiß nicht nach Analogie junger arabischer Namen „Vater Dans", d. h. Vater eines Mannes mit dem Namen Dan, was kein Analogon in der hebräischen Namenbildung hätte, sondern „(mein) Vater ist Richter"[1].

Ist das *ī*, wenigstens in den meisten Fällen, nicht das des status constructus, und bezieht sich demnach *ăbī* nicht auf den Namensträger, so geht aus dem sich dann ergebenden Sinne der Mehrzahl der Namen hervor, daß mit *ăbī* die Gottheit gemeint ist. Sehr zweifelhaft ist dagegen, ob das *ī* anzusehen ist oder doch überall anzusehen ist als Pronominalsuffix. Es könnte eine Nominalendung oder das sogenannte Chirek compaginis sein. Die Frage kann erst zur Erwägung kommen am Ende der Besprechung der Vorstellung der Gottheit als des Vaters (S. 351 ff.). Ich gebe die Namen zunächst so wieder, als ob es sich nicht um das Pronominalsuffix handle.

Für die Kanaanäer weiß ich aus den Amarna-Briefen nur zu nennen den Namen für einen Fürsten von Tyrus *abi-milki* (Knudtz. 147, 2 usw.) „der Vater ist König" oder „Malk ist Vater". Derselbe Name ist aus einer assyrischen Inschrift bekannt für Arwad[2] und in der Aussprache *ăbīmelek* aus dem Alten Testament für die

[1] Eine sehr sorgfältige Darlegung der Gründe, die gegen die Auffassung als status constructus sprechen, bei BUCHANAN GRAY, Names, S. 75 ff.

[2] KAT[3], S. 482.

Richterzeit (Ju 8 31) und als philistäischer Königsname (Ge 20 2 ff.; 26 1 ff.). Ein *abi* als Gottesbenennung enthält zweifellos auch der hieroglyphisch geschriebene Königsname *abi(ib)šmu* auf einem Bruchstück aus der Nekropole von Byblos, etwas jünger als die 12. ägyptische Dynastie[1]. In *šmu* wird zu erkennen sein der uns aus altbabylonischen Personennamen bekannte Gottesname vielleicht westsemitischer Herkunft *sumu*. Man vergleiche den altbabylonischen Königsnamen *sumu-abi*[2]. In demselben Grabe der Nekropole von Byblos wird in dem hieroglyphisch geschriebenen „Der Fürst von Gebal Abi (Ib)“[3] der Name wohl zu verstehen sein als Hypokoristikon mit ausgelassenem eigentlichen Gottesnamen.

Schon unter Sesostris II (19. Jh.) wird in Ägypten der Name *abša* genannt für einen Beduinenscheich, der an der Spitze einer Handelskarawane grüne Augenschminke nach Ägypten gebracht hat[4]. In dem Namen ist, wenn die angegebene Vokalisation Berechtigung hat, anscheinend das Wort *ab* enthalten. Der Name ist dann gewiß identisch mit dem hebräischen *ăbīšaj* (I Rg 26 6) oder *abšaj* (II Rg 10 10) für eine zweifellos historische Persönlichkeit der davidischen Zeit, ist also doch wohl kanaanäisch. Ob darin *ab* Gottesbenennung ist, läßt sich aber bei der Unsicherheit der Bedeutung von *šaj* nicht entscheiden.

Aus Menander bei Josephus (Ant. VIII, 5, 3; ed. Niese § 144) kennen wir Ἀβιβαλος „Vater ist Baal“ als Namen des Vaters des Hiram von Tyrus, des Zeitgenossen Salomos[5]. Ungefähr gleichzeitig mit ihm dürfte sein der König Abibaʿal (אבבעל) von Gebal auf der schon oben (S. 263) angeführten Inschrift mit den Kartuschen Scheschonks I[6]. Keilschriftlich kommt vor ein *abibaʾal* als König der wohl phönizischen Stadt Samsimuruna in Inschriften Asarhaddons und Assurbanipals sowie als Königssohn von Arwad[7]. In phönizischer Schrift

[1] Dussaud, La quatrième campagne de fouilles à Byblos (Syria VI, 1925, S. 201 ff.; vgl. Comptes rendus 1925, S. 25 ff.).

[2] S. Zimmern, KAT[3], S. 483 f.

[3] Dussaud a. a. O.

[4] Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten[2], 1904, S. 27. 29.

[5] Wie die wegen ihrer Eigentümlichkeit doch wohl richtige Namensform *ḥūrām ābī* II Chr 2 12 oder *ḥūrām ābiw* II Chr 4 16 für den tyrischen Künstler Salomos, der im Königsbuch einfach *ḥirom* oder *ḥurām* genannt wird (S. 78), zu verstehen ist, weiß ich nicht zu sagen. Gottesname ist *ḥūrām* jedenfalls nicht.

[6] Daß als Epitheton dieses Abibaal zu lesen ist בולך, dürfte nach Dussaud, Syria V, 1924, S. 145 f. feststehen.

[7] KAT[3], S. 482.

findet sich אבבעל noch punisch als Frauenname, daneben phönizisches oder aramäisches אביבעל auf einer Gemme[1], wo sich bei der Schreibung mit י an der Bedeutung des *i* als Pronominalsuffix nicht zweifeln läßt: „mein Vater ist Baal". Dagegen ist jener Ἀβίβαλος bei Menander nicht entscheidend für eine Schreibung אביבעל, vgl. die lateinisch überlieferte Aussprache Hannibal für חנבעל, gesprochen Hannibal[2]. Außerdem kommen in phönizischen Inschriften nur noch vor אבקם[3] „der Vater besteht" (? vgl. alttestamentliches *ăḥīḳām*) und auf einem Siegel אבחלל[4]. Ob in dem zweiten Namen אב Gottesbenennung ist, erscheint bei der Unsicherheit der Bedeutung des Namens als zweifelhaft. Von dem punischen und neupunischen Namen אבנבעל, dessen Korrektheit sich in Frage stellen läßt, soll später die Rede sein (S. 348).

Für das Aramäische weiß ich mit Sicherheit nur nachzuweisen אביטב, worin das י zweifellos Pronominalsuffix ist: „mein Vater ist gut", in einer Inschrift aus Memphis CIS II, 123, 2, die nach ihrer Schrift dem Ende des fünften Jahrhunderts zugewiesen wird. Unsicher ist, ob hierher gestellt werden darf אבסלי in CIS II, 122, 2, ebenfalls aus Memphis, datiert vom Jahre 482 v. Chr., noch mehr zweifelhaft, ob hierher gehört נחשאב in CIS II, 120 aus dem Hidschāz mit Auffassung des נחש „Schlange" als der Benennung eines Gottes. In ebendieser Inschrift ist ferner vielleicht zu ergänzen ברהם[א] „der Vater ist erhaben" (vgl. S. 113). Hier mag angereiht sein der Name abillahas CIL VIII, 9198 aus Mauretanien für einen miles coh. II Sardorum, doch wohl אבי־אלהא als Name eines Syrers, wofür mir die Endung a(s), aufgefaßt als die des status emphaticus, zu sprechen scheint: „(mein) Vater ist der Gott", d. h. der bestimmte von dem Namengeber gemeinte Gott[5].

---

[1] M. A. Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 22.

[2] Varianten der Transkription bei P. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 103, Anm. 2.

[3] In Inschriften des Setitempels von Abydos CIS I, 105; 106, 1; so gelesen von J. und H. Derenbourg, Revue d'assyriologie, Bd. I, 1886, S. 82 ff. no. 1; 2, 1 und ebendort noch ein drittes Mal no. 46, 1.

[4] JA VIII, Bd. 1, S. 157, no. 43.

[5] Nach Nöldeke, Artikel „Names", K 3288, § 44 = אבי אלה; aber das bedeutete doch wohl „mein Vater ist ein Gott", was für einen Personennamen kaum möglich ist. In den verschiedenen semitischen Dialekten wird, soviel ich sehe, undeterminiertes אלה niemals, so wie *ēl*, für einen bestimmten einzelnen Gott gebraucht (vgl. den stat. emphatic. in den nabatäischen Personennamen עבדאלהא CIS II, 238 [aus Nordarabien, Umgegend von Hegra]).

In diesen kanaanäischen und aramäischen Personennamen ist, soweit ihr Sinn deutlich ist, *ab* überall in eigennamartiger Verwendung Subjekt einer Aussage, mit Ausnahme gewiß von *ab(i)-baʿal*, worin *abi* Prädikat sein wird („Baal ist [mein] Vater", nicht „[mein] Vater [d. i. der Gott] ist Herr"), da, wie schon oft gesagt (S. 28. 191. 247), *baʿal* in Personennamen immer für einen bestimmten Gott steht und in älterer Zeit nie prädikativ gebraucht wird[1].

Im Alten Testament wird Jahwe seit frühen Zeiten vielfach gedacht als Vater des Volkes Israel. Personennamen, in denen *ab* Gottesbenennung teils deutlich ist, teils doch zu sein scheint, sind im Hebräischen zahlreich. Sie gehen, da sich an der Geschichtlichkeit der Namen Abiʿezer für die Gens Gideons (Ju 6 11)[2] und Abimelek für seinen Sohn, den Beherrscher Sichems, nicht zweifeln läßt, bis in alte Zeit zurück. Für ihren Gebrauch allerdings vor der Niederlassung der Hebräer in Kanaan fehlt ein Beleg. Der Patriarchenname Abram kann nicht als solcher gelten, da wir keine Gewähr für seine Entstehung auf hebräischem Boden haben (S. 113). Von der Richterzeit an finden sich mit *ab*, *ăbī* gebildete Namen im Alten Testament durch alle Perioden hindurch[3].

In den wenigen Fällen, wo in den alttestamentlichen Namen *ab* an zweiter Stelle steht, wird es immer ohne die Endung *ī* gebraucht: *jōʾāb* „Jahwe ist Vater"[4], *ĕlīʾāb* „(mein) Gott ist Vater" oder „der Vater ist (mein) Gott" (daneben *ăbīʾēl*), *ʾŏhŏlīʾāb* „mein Zeltgenosse (?) ist der Vater" (vgl. phönizisches אהלבעל, אהלמלך, südarabisches אהלאל, אהלעתתר). Hierher ist doch auch wohl zu stellen *aḫʾāb* in der Bedeutung „Bruder ist der Vater (d. i. der Gott)", möglicherweise aber auch „der Bruder (d. i. der Gott) ist Vater"[5]. Daneben kommen

[1] Vgl. aber den Namen Bomilcar (S. 28, 4). Danach könnte *ab(i)-baʿal* auch bedeuten „(mein) Vater [d. i. der bestimmte von dem Namengeber gemeinte Gott] ist der Baal", d. h. der Hauptgott. Wahrscheinlich ist das aber nicht.

[2] Vgl. אבעזר als Ortsname auf Ostraka aus Samaria, s. Reisner, Fisher, Lyon, Harvard Excavations at Samaria, Bd. I u. II, Cambridge 1924, Bd. I, S. 234 f. no. 13. 28.

[3] Eine sorgfältige Gruppierung der hebräischen Namen mit אב, אבי nach ihrem Alter bei Buchanan Gray, Names, S. 22 ff.

[4] So doch wahrscheinlich wegen des anscheinend parallelen *ăbijjāh* „Vater ist Jahwe", schwerlich von einem Stamme יאב (vgl. *mōʾāb*), woran Nöldeke, ZDMG 42, 1888, S. 477 als an eine Möglichkeit denkt.

[5] Es könnte aber ein nicht-theophorer Name sein, wie Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 172, Anm. 4 anzunehmen scheint. Nach Buchanan Gray, Names, S. 83 „Bruder des Vaters", d. i. Onkel. Aber die anderen Namen mit *āb* und mehr noch die mit *āḫ*

Namen vor mit vorangestelltem *ab* ohne *ī*, in denen es zweifellos Subjekt einer Aussage ist: *abnēr*[1] „der Vater ist eine Leuchte", *abšālōm*[2] „der Vater ist Heil". Hierher gehören auch mit anders verkürzter Aussprache des *āb*: *ebjātār* „der Vater ist groß" (?)[3] und zweifelhaftes *ebjāsāp* (I Chr 6 8 usw. neben *ăbī'āsāp* Ex 6 24 [Sam אביסף]) „der Vater hat vermehrt". Vielleicht bezieht sich auch in *abšaj* (daneben *ăbīšaj*) das *ab* auf die Gottheit. Hierher wird ferner wahrscheinlich der Name Abram (Abraham), wenn er hebräischen Ursprungs ist, gehören in der Bedeutung „der Vater ist erhaben" (vgl. S. 113).

Zahlreicher als die mit *āb* (*ab*, *eb*) sind im Alten Testament die mit vorangestelltem *ăbī* gebildeten Namen[4]. In ihnen ist, wo die Bedeutung des zweiten Gliedes keinem Zweifel unterliegt, *ăbī* mit wenigen Ausnahmen Subjekt einer Aussage: *ăbīhūd* „der Vater ist Herrlichkeit", *ăbīḥajil* „der Vater ist Kraft", *ăbīṭūb* „der Vater ist Glück (gut?)", *ăbīnādāb* „der Vater ist edel", *ăbīnoʿam* „der Vater ist

(S. 375 ff.) machen es wahrscheinlich, daß in den westsemitischen Personennamen die Verwandtschaftsbezeichnung sich überhaupt nicht auf Verwandtschaft mit Menschen bezieht.

Der Name *ješeb'āb* (nur I Chr 24 13) ist nach dem Zeugnis der Septuaginta (am besten wohl A Luc Ισβααλ) kaum korrekt überliefert (s. BUCHANAN GRAY a. a. O., S. 24). Das יָשַׁב könnte freilich richtig und vom griechischen Übersetzer nicht verstanden worden sein; man beachte יוֹשִׁבְיָה I Chr 4 35 und besonders den entlehnten altbabylonischen Namen *jašbi-ila* (RANKE, Names. S. 114), ferner יִשְׁבָּקָשָׁה I Chr 25 4. 24 (vgl. alttestamentl. קִישׁ und אֶלְקוֹשִׁי, den arabischen Gottesnamen *ḳais*, den nabatäischen קִישָׁה, קִישָׁא, s. dazu Artikel „Edom", PRE[3], Bd. V, 1898, S. 167, 7 ff.). Der Name יִשְׁבִּי I Chr 11 11 gehört schwerlich hierher, s. oben S. 91, und neupun. ישבעל CIS I, 159, 3 ist doch wohl nicht = ישב־בעל, sondern eher = אש־בעל.

[1] Vgl. oben S. 112. Einmaliges *ăbīnēr* I Rg 14 50 kommt neben dem gewöhnlichen *abnēr* für dieselbe Person kaum in Betracht. Zur Bedeutung s. II Rg 22 29 (vgl. aber die bessere Lesart Ps 18 29) und II Rg 21 17, wo freilich *nēr* nicht von Jahwe gebraucht ist. Besonders ist zu vergleichen babylonisches *nūru* „Licht" als Epitheton für Šamaš, Marduk und Ninurta (Del. 440) und häufig in Personennamen vorangestellt verschiedenen Gottesnamen (RANKE, Names, S. 132 ff., darunter *nūr-abi* parallel zu hebr. *abnēr*); dazu die Namensformen *šamaš-nūri*, *sin-nūri* (ebenda S. 194. 163). Vgl. ferner den babylonischen Personennamen *nāwirum-ili* (ebenda S. 131 „My god is shining").

[2] Daneben *ăbīšālōm* III Rg 15 2. 10; aber I Mak 13 11 Ἀψάλωμος.

[3] יתר wohl zu erklären nach dem südarabischen Königsepitheton ותר (s. MORDTMANN, ZDMG 30, 1876, S. 37. 292).

[4] Wie man das Schwanken zwischen *āb* und *ăbī* in einigen Namen erklären soll, läßt sich verschieden beantworten. EWALD (Hebr. Sprache § 273 b, Anm. 2) sah die Bildung mit *āb* als eine Verkürzung an. Aber schwerlich sind Parallelen wie *abnēr* und *ăbīnēr* ein Beleg dafür. Da die Namenbildung mit *ăbī* die herrschende war oder es doch wurde, sind wahrscheinlicher die Varianten mit *ăbī* eine Änderung nach dem, was das Gewöhnliche war.

Huld", *ăbī'ezer* „der Vater ist Hilfe", *ăbīrām* „der Vater ist erhaben", *ăbīšūa'* „der Vater ist Heil"[1], *ăbīšūr* „der Vater ist eine Mauer" (vgl. palmyrenisches בל־שור βηλσουρου). Ebenso ist gewiß zu konstruieren *ăbīdān* „der Vater ist Richter", schwerlich „*dān* (Gott) ist Vater"[2], da *dān* im Wert eines Gottesnamens nicht sicher zu belegen ist. Nur als midianitischer Name kommt im Alten Testament vor *ăbīda'* „der Vater weiß". Unter arabischen Stammesnamen wird Ge 10 28 genannt *ăbīmā'ēl* „der Vater ist Gott"[3].

In allen alttestamentlichen Namen mit vorangestelltem oder nachgestelltem *āb, ab, eb, ăbī* läßt sich dieses als Prädikat deutlich nur erkennen in *jō'āb, ăbijjāh* (da der Name *jhwh* nicht prädikativ behandelt sein kann, also „Jahwe ist Vater") und in dem vielleicht künstlich gebildeten Namen der Priesterlichen Schrift *ăbīhū'* „Vater ist er" (vgl. jedoch vielleicht schon altes *ĕlīhū'* I Rg 1 1 usw.). Der Name *ăbīmelek* kann bedeuten „der Vater ist König" oder „(der Gott) Malk ist Vater". Der Name *ĕlī'āb* bedeutet zweifellos auf dem Boden der alttestamentlichen Religion „(mein) Gott [d. i. Jahwe] ist Vater", könnte aber ursprünglich doch auch bedeutet haben: „der Vater [d. i. ein bestimmter Gott] ist (mein) Gott". Wenn I Chr 8 4 LXX B Ἀβεισάμας = אבישמש* „Vater ist der Sonnengott" (𝔐 אבישוע) unter benjaminitischen Namen korrekt sein sollte, so wäre es selbstverständlich ein von auswärts entlehnter Name[4].

---

[1] Zu *šūa'* s. oben S. 99.

[2] Diesen Namen, der nur in P vorkommt (Nu 1 11 usw.) als Name eines benjaminitischen Geschlechtshauptes, entspricht doch wohl Αβιδαανου (Genit.) in einer Tempelinschrift zu Raḥle bei Damaskus Brünn.-v. D. II, S. 247 (= Wadd. 2557 c Ἀβιλανοῦ). Die Form δααν scheint zu verweisen auf babylonischen Einfluß (*da-a-a-nu, dajanu*).

[3] Zur Namenbildung vgl. die babylonischen Namen *ilī-ma-abī, ilī-ma-aḫi, abi-maištar* (Ranke, Names, S. 60. 101: „Truly, my god is my father, my brother", „Truly, Ištar is my father") und den südarab. אבמעהתר. Anders erklärt das מ Barth, ZDMG 41, 1887, S. 639 2.

[4] In dem Frauennamen *ăbīṭal* „Vater ist der Tau" oder „der Vater ist Tau" ist *ăbī* schwerlich Gottesbenennung. Zweifelhafter Bedeutung sind die Namen *ăbīgajil* (Frauenname, vielleicht mit der Bedeutung „der Vater ist Jubel", daneben אבגיל, אבוגל, אברגל, danach wohl ursprünglich אבגל, so Nöldeke, ZDMG 37, 1883, S. 537. 2), *ăbīhajil* (Frauenname), *ăbī-'albōn, ăbīšag* (Frauenname). Daß in diesen weiblichen Namen *ăbī* Bezeichnung der Namensträgerin sei (so Robertson Smith, Die Religion, S. 32, Anm. 19), ist schwerlich anzunehmen. Für derartige Nichtbeachtung des Geschlechts kann Nöldeke, ZDMG 42, 1888, S. 480, Anm. 1 nur hinweisen auf *abū* in Frauennamen heutiger arabischer Dialekte und auf *mār* in einem syrischen Frauennamen. Über *ăḫīno'am* s. S. 376, 1 Unter den Männernamen ist *ăbijjam* vermutlich Korruption aus *ăbijjāh*. Überhaupt nicht

Bei den Babyloniern wird das Epitheton *ab* in Personennamen teils selbständig im Wert eines Gottesnamens, teils in Verbindung mit verschiedenen Gottesnamen gebraucht. Diese Personennamen sind den westsemitischen mit *ab, abi* analog gebildet, und es kann zweifelhaft erscheinen, ob sie im Babylonischen einheimisch oder Nachahmungen der westsemitischen Namen sind. Sie treten häufig auf seit der Zeit Hammurabis, für die wir viele Anzeichen westsemitischen, „amoritischen" Einflusses haben, so in den Königsnamen der „Dynastie von Babylon" *abi-ešu'a* (vgl. hebr. *ăbīšūa'*), *sumu-abi*[1]. Da *abu* gut babylonisch ist, liegt ein bestimmter Grund nicht vor, eine Entlehnung dieser Namen anzunehmen. Eine Entscheidung läßt sich zurzeit kaum fällen[2]. Ein Unterschied von den westsemitischen Namen liegt darin, daß, während in diesen *ab, abī* meist ohne Angabe eines eigentlichen Gottesnamens in eigennamartiger Anwendung Subjekt einer Aussage ist — sichere Ausnahmen fanden wir nur in *ab(i)ba'al, ăbijjāh, jō'āb* — viele altbabylonische Personennamen das *abu* oder mit Suffix *abi, abija, abušu, abunu* „mein, sein, unser Vater" als Prädikat mit einem Gottesnamen verbinden, so mit Voranstellung von *ellil, dagan, marduk, sin, šamaš*[3]. Dagegen scheint in dem schon angeführten Namen *abi-ešu'a* das *abi* Subjekt der Aussage zu sein: „(mein) Vater ist Heil". In den Bildungen mit *abija, abušu, abunu* liegt deutlich ein Pronominalsuffix vor. Es wird darauf zurückzukommen sein (S. 347).

Bei den Südarabern wird, wie schon angegeben (S. 311), *ab* als Titel eines bestimmten Gottes gebraucht. Der Gott ודד, *wadd*, nämlich führt ihn sehr häufig, seinem Namen voran- oder nachgestellt:

hierher gehört der wohl entweder erfundene oder korrumpierte Name *šin'āb* für den König von Adma Ge 14 2.

[1] Altbabylonische Namen mit *ab* als Gottesbenennung bei RANKE, Names, S. 197, Anm. 5 *AN-nu-um-abī* „‚Anu is my father' or ‚(the) god is my father'?"; POEBEL, Bab. Exp. VI, 2, *ili-ma-abi* S. 131, (*ding.*) *i šum-abi* S. 132, (*ding.*) *Nin-IB-abi* S. 135, *nu-úr* (*ding.*)*-aba* S. 136, (*ding*) *šamaš-abi* S. 137, *abi-e-šu-u'* S. 139, *ilušu-abušu* S. 141, (*ding.*) *sin-abušu* S. 143; s. noch UNGNAD, VAB VI, S. 405. Analoge Namen aus späterer Zeit KAT[3], S. 482 f.; TALLQVIST, Namenbuch, S. 1.

[2] ZIMMERN, KAT[3], S. 480 ff. ist geneigt, alle babylonischen Personennamen, die eine Verwandtschaftsbezeichnung (*ab, aḫ* und das von ihm hierhergestellte *ammu* oder *ḫammu* und *dād*) auf die Gottheit oder die Beziehung zur Gottheit anwenden, als westsemitischer Herkunft anzusehen. Gegen diese Annahme ist nicht unbedingt entscheidend, daß sich schon auf dem Obelisken Maništusus derartige Namen mit *aḫ* und *ami, ama* finden.

[3] Belege s. oben Anm. 1; ferner TALLQVIST, Namenbuch, S. 300, und dazu Nachweisungen S. 221 ff.

ודם אבם, ור אב, אבם ודם, אב ור (CIS IV, 470—486. 589. 590). Nach dieser spezifisch südarabischen Gebrauchsweise läßt sich kaum daran zweifeln, daß die vielen mit *ab* gebildeten Personennamen im Himjarischen einheimisch sind. Auch hier wird *ab* ebenso wie *ēl* und bei den Westsemiten *baʿal* von Hause aus ein Epitheton sein, das irgendeinem bestimmten Gott beigelegt wurde und dann geradezu für seinen Namen eintrat. Da speziell der Gott Wadd *ab* genannt wird, so könnte man etwa annehmen, daß in den südarabischen Personennamen mit *ab* überall dieser Gott gemeint sei[1]. Wahrscheinlich ist das aber doch nicht wegen der weiten Verbreitung dieser Namen auf jemenischem Boden und namentlich wegen der Anwendung des Epithetons *ab* für verschiedene Götter in den Personennamen der Westsemiten und Babylonier.

In den südarabischen Namen scheint *ab* überall Gottesbenennung zu sein. Sie entsprechen vielfach westsemitischen Namen; es kommen aber auch sonst nicht zu belegende Bildungen vor. Das *ab* scheint in den meisten Fällen in eigennamartiger Verwendung Subjekt einer Aussage zu sein. Diese ist, soweit sie sich bis dahin erklären läßt, ihrem Inhalt nach mit dem der westsemitischen Namen vielfach identisch oder ihm doch analog. Ich stelle an Namen zusammen, was ich zur Disposition habe[2]: אבאמר 368, 1 f. „der Vater ist erhaben“ oder „hat gesagt“; אבחיל Hal. 234, 6 „der Vater ist Kraft“; אבכרב 20, 1 (und sonst sehr häufig) ungewisser Bedeutung (vgl. אלכרב); אבזאד 69, 7 „der Vater flößt Furcht ein“ (?); אבדת Hal. 202, 2 und ידעאב Hal. 630, 10 „der Vater weiß“; אביהת (Praet., Beitr. II, S. 25) „der Vater hat geholfen“; אב[ע]לך 85, 1 (Frauenname) „der Vater ist König“; אבעתם 194, 1 (Frauenname) „der Vater ist Huld“; אבסמת 311 „der Vater hat gehört“; אבצלי 6, 1 (Frauenname) „der Vater ist erhaben“ (?)[3]; אבשור Glas. 339 (Derenb., BOR I, S. 203; auch als Gottesepitheton Hal. 148, 5[4] „der Vater ist eine Mauer“; אבשמר 319, 1 „der Vater hat be-

[1] So Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, 1900, S. 159 f. Der Gestirndienst der alten Araber, 1901, S. 13 f.

[2] Ich gebe immer nur einen Beleg an, womöglich aus CIS. Wo ich nur eine Zahl setze, bezieht sie sich auf CIS IV.

[3] Die angegebene Bedeutung ist unter Vergleichung der übrigen Namen mit אב wahrscheinlicher als die an und für sich ebenso gut mögliche „Vater ist (Gott) ʿAli“. Vgl. übrigens oben S. 82, 1.

[4] Vgl. D. H. Müller, ZDMG 37, 1883, S. 12.

wahrt“ [1]. Als Prädikat eines Satzes wird אב zu verstehen sein in dem Namen אבמעתתר Hal. 148, 4 „Vater ist ʿAṯtar“ [2]. Möglicherweise ließe sich auch אב[מ]לך auffassen „Vater ist (der Gott) Malik“; wahrscheinlich ist das unter Vergleichung der anderen Namen nicht.

Den südarabischen und westsemitischen Namen ist nach diesen Zusammenstellungen im Unterschied von den meisten babylonischen gemeinsam, daß sie gewöhnlich *ab* ohne Nennung eines wirklichen Gottesnamens eigennamartig gebrauchen.

Bei den Nordarabern fehlen in der Literatur Namen, in denen sich *abū* auf die Gottheit bezöge. Es ist aber möglich, daß es sie in alter Zeit gegeben hat, da in der Masse der uns aus späten Zeiten bekannten arabischen Namen gerade die ältesten nicht notwendig zu suchen sind. Der einmal vorkommende safatenische Name אבאל (Littm., Inscr., S. 123) „Vater ist El“ ist nicht beweisend für arabische Namengebung, da er von den benachbarten Aramäern entlehnt sein könnte. Vielleicht darf aber der Name *abīdāʿ* für einen Midianiter oder eher einen midianitischen Stamm Ge 25 4 als altnordarabischer Name angesehen werden (vgl. südarab. אבידע) [3].

[1] Mit Beibehaltung der Transkription der Referenten und der Übersetzungen Hommels füge ich hinzu aus Glaser, Dammbr., S. 41 *abîdamar* (oder *dar-î-amar*), aus Hommel, Überl., S. 84 f.: *abi-wakula* „mein Vater waltete“, *abi-dhamara* „mein Vater schützte“, *abi-shapaka* „mein Vater gibt reichlich“; aus Hommel, Chrestom., S. 129 hadhramautisch אבישׁע (vgl. S. 320 im Text אבישע).

[2] Gebildet nach D. H. Müller, ZDMG 37, S. 18 wie alttestamentliches *ăbīmāʾēl* worin nach seiner Umgebung Ge 10 28 ein südarabischer Stammesname zu erkennen sein wird; vgl. oben S. 318, 3.

[3] D. Nielsen vertritt die Annahme, die sich durch die ganze Darstellung seines Buches „Der dreieinige Gott“ hindurchzieht, daß zwischen „Nord“- und Südsemiten ein Unterschied bestehe mit Bezug auf die Auffassung des Gottes als des Königs und als des Vaters (s. besonders a. a. O., S. 98). Jene weist er den Nord-, diese den Südsemiten zu. Es ist richtig, daß in kanaanäischen und phönizischen Personennamen die mit *malk* zahlreicher sind als bei den Südarabern und auch außerhalb der Personennamen der Gottesname *malk* stärker hervortritt als bei den Südarabern, ebenso, daß der Gottesname *ab* für den südarabischen *wadd* eine größere Selbständigkeit besitzt als bei den Westsemiten; bei den Babyloniern ist aber doch *ab* für Sin eine Parallele und die Auffassung des Gottes als des Vaters ist bei den Westsemiten ebensogut bis in die ältesten Zeiten hinein nachzuweisen wie bei den Südarabern. Andererseits ist bei Nord- und Südsemiten die Bezeichnung des Gottesverehrers als „Knecht“ gleich allgemein, wohl auch gleich alt, und es ist nicht richtig, daß bei den Südsemiten der „Mensch“ als Kind des Gottes gedacht wird. Von einer auf den beiden Seiten bestehenden gegensätzlichen Auffassung der Gottheit kann meines Erachtens nicht die Rede sein. Die Vorstellung von dem Gott als dem Vater schließt die als des Herrn nicht aus. Wenn bei den Nordsemiten (auch in dem *šarru* der Babylonier) die Vorstellung des Gottes als des Königs mehr hervortritt als bei

II. Die Entstehung der Bezeichnung des Gottes als des Vaters

1 Urprünglicher Sinn dieser Bezeichnung

Die Bezeichnung der Gottheit als des Vaters kommt wohl in den meisten Religionen vor, in denen der Primitiven wie in hochentwickelten. Der Ursprung dieser Benennung und der damit ausgedrückte Gedanke kann sehr verschiedener Art sein. Aus dem Gottesglauben der Primitiven scheint sich nicht weiteres ersehen zu lassen, als daß die Benennung eines Gottes als des Vaters Ausdruck der Ehrfurcht ist[1]. Was die Inder der Veda-Zeit sich vorstellten bei der Bezeichnung des Himmels als „Vater Himmel"[2], scheint nicht deutlich zu sein. In dem homerischen Epitheton „sowohl der Menschen als der Götter Vater" ist Zeus anscheinend als der Erzeuger auch der Menschen gedacht, wie er das deutlich für die Götter ist[3]. Aber die Vorstellung von Zeus als dem Vater der Götter setzt eine Götterordnung voraus, die keinenfalls den Urzeiten angehört. Danach läßt sich auch für die parallele Auffassung seines Vaterverhältnisses zu den Menschen fragen, ob sie nicht etwa eine spätere Übertragung der Vorstellung von der Art der Überordnung des Zeus über die Götter auf sein Verhältnis zu den Menschen ist. Bei den Römern sind pater und mater Beinamen, die den meisten Göttern der ältesten Zeit beigelegt werden, um das Verhältnis zu kennzeichnen, in welchem sie „zu der sie verehrenden Gemeinde stehen"[4]. Auch hier bleibt die Frage offen, ob der Auffassung, die sich geschichtlich erkennen läßt, eine ältere vorausgegangen ist[5].

Nur durch Unterscheidung des Einfacheren und Entwickelteren

---

den Südarabern, so hängt das zusammen mit der stärkeren Entwicklung des Königtums in den nordsemitischen Staaten und ist freilich verhältnismäßig alt, immerhin aber doch etwas Sekundäres. Das ist wohl auch Nielsens Meinung; er hat aber einem nicht zu verkennenden Gegensatz eine zu scharfe Zuspitzung gegeben.

[1] Vgl. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung 1916, S. 175 ff.

[2] Oldenberg, Religion des Veda [2], S. 33.

[3] Vgl. Preller, Griechische Mythologie, 4. Aufl. von Robert, Bd. I, 1894, S. 80. Daß noch die homerischen Dichtungen den Ausdruck so verstanden, möchte ich nicht sagen.

[4] Wissowa, Religion und Kultus der Römer [1], 1902, S. 23, vgl. [2] 1912, S. 26 f.

[5] Adolf Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten (Programm des K. Bismarck-Gymnasiums in Pyritz 1887), S. 3 ff. denkt als den Anfang die Auffassung des römischen Volkes als einer Familie, deren Haupt der Gott als „pater familias" ist.

in dem Gebrauch von *ab* für einen anderen als den leiblichen Vater wird sich für den Ursprung des Gebrauchs als Gottesbenennung etwas ermitteln lassen. Wenn bei den Babyloniern Anu genannt wird „Vater der Götter", so in dem Gesetz Hammurabis (*abu ili*, ed. Winckl. 26, 46) und auch sonst, oder wenn er in der Stadt Erech als Vater der Ištar gilt[1] und in dem ausgebildeten Göttersystem der Mondgott Sin als Vater des Šamaš und der Ištar[2], so ist das gewiß, ebensowenig wie die Benennung des Zeus als des Vaters der Götter, die älteste Art der Bezeichnung eines Gottes als des Vaters; denn — mag man nun die babylonische Benennung im eigentlichen Sinne von dem Erzeuger oder als einen Ehrentitel ansehen — in jedem Fall ist hier eine nicht ursprüngliche Systematisierung der aus der Vereinigung verschiedener Einzelkulte entstandenen Götterwelt vorausgesetzt. Auch bei der Bezeichnung des Anu als des Vaters der Ištar liegt wenigstens der Ansatz zu einer Götterordnung vor. Diese Verwendung von *ab* zur Charakterisierung einer Überordnung irgendwelcher Art über die anderen Götter ist unter den Semiten nur bei den Babyloniern zu beobachten. Die Vorstellung von einem Vater der Götter kommt schon vor in einem altsumerischen Texte: Entemena von Lagasch nennt den Enlil „Vater der Götter"[3]. Es muß dahingestellt bleiben, ob bei den Sumerern oder den Semiten die Anfänge dieser Vorstellung zu suchen sind. Wir werden sogleich sehen, daß bei den Babyloniern eine speziellere Auffassung von dem Vatersein der Gottheit bestand, die eine Überordnung eines bestimmten Gottes über andere Götter ursprünglich nicht einzuschließen brauchte.

In allen semitischen theophoren Personennamen mit *ab* handelt es sich um ein Verhältnis des so bezeichneten Gottes zu den Menschen. Damit könnte sich die Annahme vertragen, daß *ab* in der Anwendung auf die Gottheit seit alter Zeit verstanden wurde als Ausdruck der Ehrfurcht, als Ehrentitel, wie einstmals bei den Israeliten der Priester den Titel *āb* geführt hat (Ju 17 10; 18 19). Auch sonst, aber doch nur vereinzelt, kommt im Alten Testament *āb* vor als ehrende Benennung, so *ābī* „mein Vater" für die Propheten Elia und Elisa (IV Rg 2 12; 6 21; 13 14). Daneben wäre vielleicht denkbar, daß die Be-

[1] Zimmern, KAT[3], S. 352. [2] Ebenda, S. 362.

[3] Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (VAB I, 1), 1907, S. 36, n, 3.

nennung *ab* von Hause aus die Gottheit bezeichne als die väterlich sorgende[1]. In diesem Sinne heißt Joseph „ein Vater für den Pharao" (Ge 45 8), nämlich als dessen Versorger oder Berater, ebenso der hohe Beamte Eljakim „ein Vater für den Bewohner Jerusalems und das Haus Juda" (Jes 22 21). Hiob nennt sich (29 16) einen Vater für die Armen, und vielleicht ist der letzte unter den Messiasnamen in Jes 9 5 zu verstehen „Ewigkeits-Vater" von dem immerdar für sein Volk sorgenden König. Diese verschiedenen übertragenen Bedeutungen des Wortes *ab* wird man in späteren Zeiten sicher in der Gottesbenennung gefunden haben. So nennt Ps 68 6 Jahwe einen Vater der Waisen.

Daß aber die Benennung der Gottheit als des Vaters aus einer der Anwendungen im uneigentlichen Sinn entstanden ist, läßt sich nicht annehmen. Das ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil für hebräisches *ab* die Bedeutung „Erzeuger" in allen verschiedenen Anwendungen noch durchklingend geblieben zu sein scheint, was sich daraus ergibt, daß es — mit vielleicht einer einzigen Ausnahme[2] — niemals deutlich gebraucht wird, um metaphorisch ein übergeordnetes Verhältnis auszudrücken, während *bēn* sehr häufig vorkommt, um die Unterordnung, das Empfangen, bildlich darzustellen.

Andeutungen für die Erklärung des Vaterverhältnisses der Gottheit sind auf semitischem Boden, soviel ich sehe, nur bei den Babyloniern und im Alten Testament zu finden. Bei den Babyloniern ist das Epitheton *ab*, wie wir sahen, nicht Titel eines bestimmten Gottes. Abgesehen von den Personennamen, die aus *ab* und einem Gottesnamen gebildet sind, wobei die Gottesnamen wechseln (S. 319), haben wir es als Benennung für Anu, Sin und Marduk-Enlil gefunden (S. 310 f. 323), für Marduk-Enlil allgemein gesagt, für Sin auch als den Vater bestimmter Götter und für Anu als den Vater der Götter über-

[1] In diesem metaphorischen Sinne glaubt LAGRANGE, Les religions sémitiques [2], S. 110 ff. die Anwendung von *ab* auf die Gottheit entstanden denken zu sollen.

[2] Eine Ausnahme würde sein *ăbī-ʿad* Jes 9 5, wenn es aufzufassen ist nicht in dem oben angegebenen Sinne, sondern, was der Zusammenhang sehr empfiehlt, mit HITZIG in der Bedeutung „Vater der Beute", d. i. Beutespender. Dieselbe Übersetzung auch bei BUDDE, „Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft zu setzen sind", ZAW 41, 1923, S. 154—203 (S. 182), aber mit der Auffassung des Siegers als des Beutevaters im eigentlichen Sinne, d. h. als des Erzeugers der Beute. Ich habe Bedenken gegen dieses Bild; denn der Sieger setzt mit der Beute nicht etwas neu ins Leben, sondern gewinnt, was schon längst da war.

haupt. Daneben wird in jenem Hymnus aus Ur, der den Sin einfach „Vater, Nannar“ nennt, derselbe Gott auch bezeichnet als „Vater, Erzeuger der Götter und Menschen“ und „Erzeuger von allem“ (KB VI, 2, S. 92, 33. 45 f.). Das weist auf eine andere Entstehung der Benennung „Vater“ als aus jenen metaphorischen Anwendungen des Wortes. Dem hier mit unumwundener Deutlichkeit ausgesprochenen Gedanken an eine physische Erzeugung der Götter und Menschen durch Sin, der ganz der homerischen Vorstellung vom Vater Zeus entspricht, wird ebenso wie dort eine sehr alte Vorstellung zugrunde liegen von dem Gott als dem Urheber. Nur daß sie verwertet wird, um einen bestimmten Gott als den Urheber anderer Götter und damit als den ersten unter ihnen darzustellen, ist als ein später Aufgekommenes anzusehen. Der Wechsel in den babylonischen Göttergestalten, die das Epitheton eines Vaters anderer Götter erhalten, zeigt, daß das Epitheton „Vater“ ursprünglich nicht einem einzelnen Gott zukam, sondern Charakterisierung der Gottheit überhaupt war.

Älter als der Gedanke an das Vaterverhältnis eines Gottes zu anderen Göttern und auch als die Vorstellung von einem Gott als dem Vater der Menschen überhaupt wird ihrem Ursprung nach die alttestamentliche Anschauung sein, die ein solches Verhältnis eines Gottes nur kennt gegenüber einem bestimmten Kultverbande, im Alten Testament gegenüber dem Volke, das Jahwe angehört. In dieser Begrenzung haben wir es offenbar mit einer primitiveren Form der Vorstellung zu tun als in jenen babylonischen Anwendungen. Aber es ist nur die Beschränkung auf einen engeren Kreis, die hier als älter erscheint; die ursprüngliche Vorstellung selbst ist auch in dieser Anwendung erst zu rekonstruieren aus Umbiegungen, die sie erfahren hat.

2 Jahwe Vater Israels

Die Auffassung Jahwes als des Vaters des Volkes Jsrael liegt wohl zuerst vor in der Bezeichnung Israels als des erstgeborenen Sohnes Jahwes in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 4 22 f. J; vgl. Ho 11 1 [1]), wo mit „erstgeborener“ nicht etwa ein Vorrang unter

[1] Die Lesung der LXX לְבָנָיו „seinen (Israels) Söhnen“ ist, scheint mir, nicht dem לְבָנִי 𝔐 vorzuziehen; vgl. נַעַר und, worauf Sellin (Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft 1, 1896, S. 61, 1; anders im Kommentar zum Zwölfprophetenbuch, 1922, z. St.) aufmerksam macht, besonders v. 3. Die Benennung „mein Sohn“ ist proleptisch gebraucht.

den Völkern ausgedrückt sein soll, sondern die Stellung eines besonders geliebten Sohnes. Die anderen Völker heißen im Alten Testament niemals Söhne Jahwes[1] und Jahwe niemals Vater in seinem Verhältnis zu den Menschen überhaupt, auch nicht mit Deutlichkeit in seinem Verhältnis zu dem einzelnen in Israel, ausgenommen in einigen Stellen zu dem König des Volkes. Über diese Ausnahme wird weiterhin bei Besprechung der Vorstellung von dem Sohne der Gottheit (S. 357 ff.) zu reden sein. Meines Erachtens handelt es sich dabei um eine wirkliche Ausnahme nicht, wenn nämlich Jahwe für den König als für die Spitze des Volkstums der Vater ist. In den Personennamen mit *ăbī* ist es fraglich, ob das *ī* als Pronominalsuffix sich auf den Namensträger bezieht. Auch darüber weiter unten (S. 351 ff.). Von diesen zweifelhaften Fällen abgesehen, kommt im Alten Testament in dem Gottesepitheton „Vater" überall zur Geltung die Vorstellung des Volksgottes, der zu dem Volk in demselben nahen Verhältnis steht wie der Vater zum Sohne. Damit wird wohl von Anfang an die allerdings erst spät Dt 32 6 bezeugte Vorstellung verbunden sein, daß Jahwe Israel „geschaffen, gemacht und bereitet hat", d. h. daß er es zu einem Volke hat werden lassen (vgl. Nu 11 12; Jes 64 7; Ma 2 10)[2]. Jahwe hat danach Israel entstehen lassen, wie der Vater den Sohn zeugt.

Dieses Erzeugen des Volkes wird nach alttestamentlicher Anschauung in bildlicher Auffassung als vollzogen gedacht durch geschichtliche Führungen. Häufiger verstehen die Späteren die Bezeichnung Jahwes als des Vaters, ohne Rücksicht auf die Entstehung des Volkes Israel, von einem Verhältnis der Liebe zwischen Jahwe und Volk (Jer 3 4. 19; 31 9; Jes 63 16). Vater heißt er ihnen, insofern das Vaterverhältnis Quelle der Liebe ist und Liebe erweckt. Als Vater gilt er deshalb vor allem gegenüber denen im Volke, die seiner Fürsorge besonders bedürftig sind, wie die Waisen (Ps 68 6), oder denen gegenüber, die sich dieser Fürsorge würdig zeigen, nämlich denen, die ihn fürchten (Ps 103 13). Beide sind vor anderen für

[1] Auch nicht Jer 3 19. Meine Auslegung Studien I, S. 169, 2 halte ich jetzt für unmöglich und die von DUHM für die richtige: „Wie will ich dich Söhnen gleichstellen", d. h. als einen Sohn behandeln.

[2] Vgl. Jes 63 16, wo Jahwe als Vater Israels in Parallele gestellt wird mit Abraham und Israel. Ein ähnlicher Gedanke scheint vorzuliegen I Chr 29 10: „Jahwe, Gott Israels, unser Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit".

Jahwe die Repräsentanten des Volkes; ein Verhältnis zum einzelnen Menschen kommt dabei nicht in Betracht[1]. Da diese Auffassung von dem Vater als einem Bilde für den liebenden Beschützer in der Sprache des Alten Testaments niemals getrennt wird von dem Verhältnis Jahwes zu dem Volke Israel, wird in jenem eigenartigen Bilde von der Erzeugung Israels als eines Volkes durch Jahwe, die auf eine ihm zugrunde liegende sehr konkrete Vorstellung verweist, das Ursprüngliche zu erkennen sein.

Darüber, wie man zu diesem Bilde gekommen ist, erfahren wir allerdings aus dem Alten Testament direkt nichts. Es zeigt aber den Weg zu einer Antwort auf die Frage. Die Vorstellung von der Gottheit als dem Vater ist nicht auf dem Boden der mosaischen Jahwereligion entstanden, da wir sie auch bei den anderen Semiten finden. Es muß demnach angenommen werden, daß der Volksgott Jahwe in der Auffassung als Vater die Weiterbildung ist einer althebräischen Anschauung, die den Stammesgott als Vater ansah. Was für die ältesten Hebräer anzunehmen ist, wird auch für die anderen Semiten Geltung haben. Daß die mit der Gottesbenennung *ab* gebildeten Personennamen, ebenso wie die mit *baʿal* zusammengesetzten (S. 274 f.), aus Zeiten herstammen, wo noch die Stammesorganisation bestand, wird dadurch nahegelegt, daß auch die Südaraber, bei denen die Stammesverfassung immer bestehen blieb, Personennamen haben, deren *ab* zweifellos Gottesname ist. Nur das kann zweifelhaft erscheinen, ob wir bei der Ableitung aus der Stammesreligion stehen zu bleiben haben.

3 Der Gott Erzeuger des Stammes

Da die Vorstellung von dem Gott als dem Vater auf seine Auffassung nach Analogie des Vaters der Familie verweist, könnte man daran denken, daß der Stammesgott als Vater aus Familienkult herzuleiten sei. Aber trotz der Scheinbarkeit dieser Ableitung ist sie doch nicht annehmbar. Gewiß wird zuerst ein einzelner auf Grund seines Verhältnisses zu dem leiblichen Vater die Gottheit als Vater gedacht haben; aber er konnte schwerlich daraufhin den Namen

[1] Bousset, Die Religion des Judentums [2], 1906, S. 432, 2 [[3] 1926, S. 377, 1] rückt die alttestamentliche Auffassung Jahwes als des Vaters in eine falsche Beleuchtung, wenn er sie als nicht häufig vorkommend charakterisiert. Daß die Belege nicht zahlreich sind, ist allerdings richtig. Diese Auffassung muß trotzdem nach Ex 4 22 f. nicht nur alt, sondern auch, da sie hier als allgemein verständlich angesehen wird, verbreitet gewesen sein.

Vater für die Gottheit der Familie, der er angehörte, aufbringen neben derselben Benennung für den leiblichen Vater. Er konnte es unmöglich dann, wenn die Vorstellung von der Gottheit als dem Vater ursprünglich, wie sich uns noch weiter bestätigen wird, nicht bildlich, sondern in physischem Sinne von dem Erzeuger verstanden wurde. Solange in den aufeinander folgenden Generationen einer Familie ihr leiblicher Urheber bekannt war, konnte Auffassung des Gottes als des Vaters nur entstehen durch seine Identifizierung mit jenem Urheber, also als Ahnendienst. Wir werden aber weiterhin sehen, daß, was wir von der Vorstellung des Gottes als des Vaters bei den Semiten wissen, nicht — wie man es allerdings nach Analogie des Ahnenkultus anderer Völkergruppen vielfach angenommen hat — auf Ahnendienst verweist. Ist dies nicht der Fall, dann ist jene Vorstellung entstanden in einem Verbande, dem von einem menschlichen Erzeuger des Verbandes nichts bekannt war. Dasselbe gilt gegen eine Ableitung der Gottesbenennung „Vater" aus einem Gentilkult. Auch hier wäre sie nur auf Grund von Ahnenverehrung entstanden zu denken. Die Vorstellung des Gottes als des Vaters wird unter diesen Voraussetzungen bei den Semiten erstmalig für den Stammesverband aufgekommen sein.

Überhaupt ist, soviel ich sehe, bei den Semiten nichts bekannt von Kulten, die mit Berechtigung als Familien- oder Gentilkulte zu bezeichnen wären. Der Ephraimit Micha Ju 17 1 ff. hat sich allerdings ein eigenes Sacellum, ein „Gotteshaus" (v. 5), eingerichtet und dafür ein Gottesbild gestiftet und einen Priester bestellt. Aber der Gott, dem dieser Kult gilt, ist nach v. 3 der Volksgott Jahwe. In diesem Punkte berichtet der Erzähler offenbar vollständig korrekt; denn auch die Daniter, die das Bild rauben (18 17 ff.), erkennen den Gott Michas als den ihren an. Der Teraphim, den es in den einzelnen israelitischen Häusern gab (I Rg 19 13) — auch jener Micha hat einen Teraphim, der von dem eigentlichen Gottesbild unterschieden wird Ju 17 4 f.; 18 14. 20[1] —, ist das Bild eines Schutzgeistes

[1] In den Namen für den Bilderdienst des Micha ist im vorliegenden Texte durch Häufung der Benennungen für das Bild eine Verwirrung entstanden. Jedenfalls war ursprünglich nach 18 (27.) 31 nur von einem einzigen Bilde die Rede, und das war sicher kein Teraphim; denn die Daniter würden schwerlich ein Penatenbild zu ihrem Stammesgott gewählt haben. Der Teraphim ist wohl in den Text hineingebracht worden, um das den Späteren anstößige Bild nicht als ein Jahwebild, sondern als einen eher zu entschuldigenden speziellen Hausgott erscheinen zu lassen.

des Hauses, der neben dem Volksgott besteht. Ebenso haben die Südaraber „Baale" ihrer Häuser neben den Stammesgöttern (S. 42). Dort und hier sind untergeordnete Schutzgötter der einzelnen gemeint, von deren Verehrung der Kult des Volksgottes oder der Stammesgötter unterschieden wird. Diese ließen sich als eine Weiterbildung aus jenen nur dann erklären, wenn die Hausgötter ursprünglich Ahnengötter gewesen wären. Dafür spricht aber nichts. Wir wissen nicht, daß der Teraphim oder die „Baale der Häuser" wie zu dem Hause so auch zu der Familie in einer Beziehung standen. Bei den Babyloniern wird zuweilen ein Schutzgott des Hauses (*ilu bīti*) genannt, der ein Sacellum im Hause hatte[1]. Er ist aber um so weniger als ein Gott der Familie anzusehen, als in Verbindung mit ihm auch ein Straßengott (*ilu sūḳi*) genannt wird. Es handelt sich bei beiden um Schutzgeister der einzelnen Lokalitäten, in denen sich das bürgerliche Leben bewegte. Der Kult, der etwa den Hausgöttern dargebracht wurde, wäre nicht anzusehen als ein in der Familie — abgesehen von dem bestimmten Hause — vererbter.

Allerdings vollzog gewiß in älterer Zeit bei den Semiten überhaupt, wie es im Alten Testament für die Hebräer vorausgesetzt wird, der Familienvater das Opfer für den Gott des Stammes. Das jahwistische und das elohistische Buch nehmen dies für die Patriarchenzeit an, ebenso für die Richterzeit die Erzählungen von Jephta und Manoah, und noch Buch Hiob läßt in der Vorzeit, in die es seine Geschichte verlegt, den Hiob die Opfer für seine Familie persönlich vollziehen. Das Deuteronomium scheint Opferdarbringung durch den Hausvater als bis dahin bestehende Sitte vorauszusetzen. Aber durch alle diese Fälle ist nicht ein besonderer Familienkult erwiesen[2]. Die Opfer des Manoah und des Jephta und die häuslichen Opfer, die das Deuteronomium abschaffen will, gelten dem Volksgott Jahwe. In älteren Zeiten wird das Opfer des Familienhauptes ebenso dem Gott eines weiteren Verbandes dargebracht worden sein — ob dem der Gens oder dem des Stammes, davon wird sogleich zu reden sein. Ein speziell der Familie angehörender Gott läßt sich aus allen jenen Darstellungen nicht erkennen. Wenn

[1] Zimmern, KAT[3], S. 437, 1. 455.

[2] Gegen Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 395, der eine „Cultgenossenschaft" der Familie annimmt. Diese Annahme ist bestritten von Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 212 f.

demnach *ab* als Gottesbenennung wirklich von Hause aus auf einen bestimmten Verband der Verehrer des Gottes verweist, so wird dabei für die Anfänge nur entweder an die Vereinigung von Familien zu einer Gens oder von vornherein an den Stamm zu denken sein.

Für die Kultübung einer Gens, einer *mišpāḥāh*, haben wir einen direkten Beleg I Rg 20 6. Es handelt sich hier aber nicht um den Kult einer besonderen Gottheit der Sippe, sondern um ein Jahresopfer, das die *mišpāḥāh* des Hauses Isai an ihrem Heimatsort Betlehem dem Volksgott Jahwe darbringt. Diese Nachricht zeigt somit nicht, daß die alttestamentliche Religion hervorgegangen ist aus vor ihr bestehenden verschiedenen Kulten der einzelnen Geschlechter, sondern nur, daß die Angehörigen einer Gens sich zusammenfanden zu gemeinsamer Verehrung des Volksgottes. Ein Analogon ist vielleicht der schon erwähnte Kult der Daniter mit einem ihnen gehörenden Priester und Gottesbild Ju 18 19. 30; denn es fragt sich, ob Dan wirklich ein eigentlicher Stamm war. In jener Erzählung, die von danitischem Kult berichtet, stehen v. 19 die wohl aus zwei verschiedenen Quellenschriften herrührenden Bezeichnungen *šēbeṭ* „Stamm" und *mišpāḥāh* nebeneinander; dagegen bieten v. 2. 11 allein *mišpāḥāh* und v. 1. 30 allein *šēbeṭ*. Der Wechsel der Bezeichnung könnte aber auch darauf beruhen, daß der Unterschied zwischen Stamm und Sippe gelegentlich ein fließender war. Jedenfalls handelt es sich auch hier nicht um einen besonderen Gott des Verbandes; der Gott der Daniter ist ihnen, wie wir sahen, gemeinsam mit dem Ephraimiten Micha und kein anderer als der Volksgott Jahwe. Speziell in den Zeugnissen für *ab* als Benennung der Gottheit findet sich im ganzen Semitismus, soviel ich sehe, kein Hinweis auf den Kult einer Gens. Allerdings ist *ăbī'ezer* Ju 6 11 Name des aus verschiedenen Vaterhäusern bestehenden Gentilverbandes (*elep* Ju 6 15 gleichwertig mit *mišpāḥāh*), welchem Gideon angehört[1]. Aber dieser Name des Geschlechtes beweist nicht, daß mit dem *āb* (*ăbī*), das er enthält, ein besonderer Gott der Gens gemeint ist. Er kann sich auf den Volksgott beziehen, zu dem sich auch diese Sippe bekannte, und so wird es nach

[1] Vgl. Eduard Meyer, Die Israeliten, S. 503, 3. Das Passah-Opfer, wie es in Ex 12 angeordnet wird, ist — ganz abgesehen davon, wie alt dieser Opferbrauch ist — nicht ein wirkliches Familienopfer, sondern ein Opfer des ganzen Volkes, nur in Verteilung auf die Vaterhäuser (v. 3) oder *mišpāḥōt* (v. 21).

allem, was wir von Gideon als einem Vorkämpfer der Jahwereligion wissen, anzusehen sein[1].

Daß im Alten Testament nicht selten die Bezeichnung Jahwes als des Gottes des Vaters oder der Väter vorkommt, beweist nichts für einen speziellen Familienkult, sondern will nur die Zugehörigkeit zu Jahwe und Jahwes Zueignung an die Person des einzelnen als eine ererbte und unverbrüchliche darstellen. In den Patriarchenerzählungen, wo derartige Ausdrücke häufig vorkommen (S. 152), hängen sie zusammen mit der Fiktion von der Vorgeschichte Israels als einer Familiengeschichte. Wo im Alten Testament, besonders im Deuteronomium (1 11. 21 usw.), noch häufiger in der Chronik (I 5 25; 12 18 usw.)[2], und namentlich im nachalttestamentlichen Judentum von dem „Gott der Väter" die Rede ist, will der Ausdruck verweisen auf die Glaubensgemeinschaft mit den vorangegangenen Generationen des Volkes. Nicht anders als das alttestamentliche „Gott meines Vaters" ist es aufzufassen, wenn der König Ṣadīkd̲akar von Hadhramaut redet von dem „ʿAṯtar seines Vaters" (עתתר אבש Os. 29,5)[3]; er will damit sagen, daß schon sein Vater den ʿAṯtar vor andern Göttern verehrt hat, wahrscheinlich als seinen speziellen Schutzgott, und sieht darin ein für sein eigenes Verhältnis zu dem Gott günstiges Moment.

Während wir keine Veranlassung haben, für die Erklärung der Vorstellung von dem Gott als dem Vater an Familien- oder Gentil-

[1] Daß in der Familie Gideons die Gottesbenennung *ābī* wiederkehrt in dem Namen seines Sohnes Abimelek, zeigt doch nur etwa eine Beliebtheit dieser Gottesbenennung in seiner Gens. Ihr wäre auch eigentümlich der Gottesname *baʿal*, wenn wirklich *jĕrubbaʿal* ein anderer Name Gideons ist (s. oben S. 91 f.). Man dürfte beides zusammen vielleicht als Beibehaltung alter Gottesbenennungen in eben dieser Gens beurteilen.

[2] Deuteronomistisch Ju 2 12; IV Rg 21 22. Ebenso schon Ex 3 13. 15. 16 (E); 4 5 (J); Jos 18 3 (JE oder D). Daneben Ex 3 6 (E) in Anrede an Mose: „Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" = „dein Vater-Gott", d. h. der von den Vätern ererbte; ebenso Ex 18 4 (E) „Gott meines Vaters" in Moses Munde und Ex 15 2 im Munde des Dichters bzw. der Israeliten. — Nicht anders bedeutet Da 11 37 „Götter seiner Väter", mit Bezug auf Antiochus Epiphanes gesagt, die Götter, deren Kult er von den Vorfahren überkommen hat.

[3] Mordtmann, Berl., S. 30 zu Z. 7 liest Os. 29, 5 עתתר אבהו, ich weiß nicht, mit welchem Recht; es handelt sich nur um eine grammatische Differenz. Praetorius (Beitr. II, S. V) hat seine ursprüngliche Deutung „ʿAṯtar, sein Vater", d. h. der des Gottes Sin (Beitr. I, S. 12) zurückgenommen. Sie ist unmöglich, sowohl mythologisch (in Babylonien ist Sin immer der Vater) als nach dem Zusammenhang der Inschrift, der von der Zugehörigkeit bestimmter Gottheiten zu den Kreisen ihrer Verehrer redet.

kult zu denken, spricht alles, was wir von der Art, wie die Semiten den Stamm entstanden dachten, wissen, für die Auffassung seines Urhebers als eines ihn zeugenden Gottes. Es ist hier die schon einmal (S. 301 f.) konstatierte Beobachtung abermals zu machen, daß bei den Semiten Älteres als der Stammeskult nicht bezeugt ist. Die Frage, ob der Stammesorganisation eine nach Geschlechtern zeitlich vorangegangen war, läßt sich aus den religiösen Vorstellungen nicht entscheiden. Ganz besonders für die Vorstellung von dem Gott als dem Vater ist über ihren Zusammenhang mit der Stammesorganisation nicht hinauszukommen.

Jene Darstellung in Dt 32 6 von dem Volksgott Israels als dem, der dem Volke sein Dasein gegeben hat (S. 326), wird ihm einstmals gegolten haben als dem Gott eines Stammes in seinem Verhältnis zu diesem. Die Entstehung des Stammes dachte man nach Analogie der Entstehung des einzelnen menschlichen Lebens als ein Erzeugtwerden, nämlich den Stamm als entstanden durch die Ausbreitung einer Familie, deren Vater im eigentlichen Sinne der Gott gewesen sei [1]. Daß man sich den Stamm als aus der Familie entsprungen vorstellte, zeigen nicht nur alle alttestamentlichen Genealogien für die Urzeiten, sondern in älterer und darum glaubwürdigerer Überlieferung die Benennung von Stämmen oder Gruppen verschiedener Stämme bei den Arabern und im Alten Testament mit einem singularischen Namen oder mit einem diesem vorangestellten „Söhne“ [2]. Dies ist nur daraus zu verstehen, daß der Name, den ein Stamm oder später ein Volk führte, als von einem gemeinsamen Vater überkommen angesehen wurde. Wie fest eingewurzelt diese Vorstellungsweise war, ist aus der in ihrer vorliegenden Form allerdings nicht alten „Völkertafel“ Ge 10 zu ersehen, wo vielfach pluralische Volksnamen wie Eigennamen einzelner Personen verwendet werden,

[1] Ich schließe mich in dieser Erklärung durchaus der von Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, 1 [3], 1910, § 53. 55. 62 gegebenen an. Bei einzelnen primitiven Völkern läßt sich beobachten, daß sie kein deutliches Bewußtsein haben von dem Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt. Auf dieser Stufe hätte die Vorstellung von dem Gott als dem Erzeuger des Stammes natürlich keine Stelle und könnte nur etwa eine Muttergöttin an der Spitze der Generationen des Stammes gedacht werden. Aber soweit wir die Entwicklung der semitischen Völker zurückverfolgen können, ist bei ihnen überall der Vater das Haupt der Familie (vgl. S. 362 ff.). Diese Stellung beruht darauf, daß er als Erzeuger der Kinder gedacht ist.

[2] Belege für diesen Wechsel bei Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 170 f.

die der Autor als Väter anderer Völker darstellt. Noch die heutigen Beduinenstämme leiten sich jeder von einem gemeinsamen Vater ab und sehen vielfach den Namen, den sie tragen, an als den dieses Stammesvaters [1]. Aufnahme eines Fremden in den Stamm findet bei den Arabern in Moab dadurch statt, daß er in „Blut" und „Namen" des Stammes eintritt, d. h. daß er sich nach dem Stamme nennt und in ihn einheiratet. Die Bezeichnung *damawī* „Blutsgenosse", die für den durch Einheirat in den Stamm Eintretenden gebraucht wird, erinnert an eine ältere, in realistischer Form vollzogene Blutsverbindung [2].

Daß bei den Semiten an den Anfang der Geschlechterreihen der Stammesfamilie ein Gott gestellt wurde, erklärt sich aus dem Bedürfnis, sich die erste Entstehung eines menschlichen Lebens verständlich zu machen. Die auf naiver Gottesvorstellung beruhende Auffassung ist zweifellos alt, wenn auch die Genealogien, in denen sie sich ausspricht, erst verhältnismäßig spät gebildet wurden. Den Menschen, der überall nur als ein gezeugter auftritt, vermochte man nicht anzusehen als den ersten Anfänger der aufeinander folgenden Generationen. Daß es dagegen den Semiten nahelag, dafür zu denken an einen Gott als den zeugenden, zeigt neben jener Charakterisierung des Sin als „Erzeuger" der Menschen noch Jer 2 27, wo die Abgöttischen zu dem „Holze", d. h. dem die Gottheit darstellenden Pfahl, sagen „mein Vater" und zu dem Steine, d. h. zu der die Gottheit vergegenwärtigenden Maṣṣeba: „du hast mich geboren" [3]. Auf

[1] Belege bei S. I. Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903, S. XV. 125.

[2] Belege bei Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1908, S. 107 ff. 115 f. Vgl. Musil, Arabia Petraea, Bd. III, 1908, S. 25 ff., und Allgemeines bei Robertson Smith, Die Religion, S. 239 ff. Für Bräuche, die durch wirkliche in verschiedenen Formen vollzogene Vermischung des Blutes Bruderschaft stiften, wie sie zwischen einzelnen Personen in Syrien und Afrika bis in die Gegenwart geübt werden, s. authentische Belege bei H. C. Trumbull (The Blood Covenant, New York 1885, S. 4 ff., ein Buch, das manche sonderbare Konsequenzen aus diesen Beobachtungen zieht).

[3] Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte [2], S. 30, 2 legt eine unberechtigte Forderung zugrunde, wenn er gegen Robertson Smith (Die Religion, S. 27 ff.) als Vertreter der realistischen Auffassung der Vorstellung von dem Gott als dem Vater bemerkt, er habe „nicht bewiesen", daß die Verwandtschaft der Gottheit mit ihren Verehrern „natürlich zu verstehen sei", und deshalb seinerseits annimmt, sie habe bei den Semiten „nur bildlichen Sinn". Ein Beweis ist hier unmöglich. Aber wenn der Stamm seinen Gott „Vater" nannte, was nicht bezweifelt wird, so wird das ursprünglich in eigentlichem Sinne gemeint gewesen sein, da der Primitive ebensowenig wie das Kind bei einer Vergleichung unterscheidet zwischen Bild und Wirklichkeit. Womit das Kind eine Person oder Sache

die Vorstellung von dem Gott als dem die Menschen zeugenden Vater und von einer darauf beruhenden Blutsverwandtschaft zwischen Göttern und Menschen geht doch wohl zurück eine nicht vollständig erhaltene, offenbar von Berossus benützte babylonische Darstellung, wo die Menschen von einer Göttin aus dem Blut eines Gottes und aus Lehmerde geschaffen werden[1]. Erst auf Grund des Gedankens, daß der Gott die Menschen gezeugt habe, wird bei den Babyloniern die Vorstellung von einem Gott, der als der höhere über den andern Göttern steht, in der parallelen Auffassung zum Ausdruck gekommen sein, daß er auch der andern Götter Vater sei.

Aus der Ableitung der Stämme von Göttern als ihren Vätern im eigentlichen Sinne erklärt sich das Vorkommen von Gottesnamen in den Genealogien der Stämme und Völker, wofür ein deutliches Beispiel ist der Urvater Henoch, dessen 365 Lebensjahre ihn charakterisieren als einen Jahres- oder Sonnengott. Ebenso ist auf diesem Wege am einfachsten zu verstehen, daß semitische Stämme und

vergleicht, das ist sie in seiner Vorstellung auch und „Vater" für das Kind ein Begriff, den es nur in einer bestimmten Person verkörpert sieht. Ebendasselbe, was ihm für es selbst „Vater" bedeutet, versteht es darunter, wenn es von dem Vater eines anderen Wesens oder auch eines unbelebten Gegenstandes redet. Ebenso werden die Primitiven unter dem Vater des Stammes, also auch unter dem Gott als dessen Vater, nichts anderes verstanden haben als das, was in der Familie der Vater ist. Daraus folgt aber nicht, daß die alten semitischen Stämme sich und den Gott, nämlich nach Robertson Smith das Totemtier, als im eigentlichen Sinne verwandt angesehen hätten. Daß sie den Gott als ihren Vater ansahen, will nur ihr Dasein erklären; der Gott als Vater ist ihnen ihr Schöpfer, weil sie für „schaffen" noch keine andere Vorstellung hatten als die des Zeugens. Eben deshalb kann auch ich Robertson Smiths Beurteilung der semitischen Benennungen der Gottheit mit „Bruder, Oheim, Vetter" usw. nicht akzeptieren (s. S. 370. 378, 1), aber nicht indem ich eine bildliche Auffassung annehme, sondern den Worten eine andere Bedeutung als die eines Verwandtschaftsgrades beilege, wobei es schließlich gleichgültig ist, ob diese andere Bedeutung die ursprüngliche oder eine später entstandene ist. Smend bemerkt weiter ganz richtig, daß die Genealogien der Völker überall spät sind. Aber ich weiß nicht, was diejenigen, die die Anschauung aufbrachten, daß ein Gott der erste in der Reihe der Väter war — und sie gehörten jedenfalls alter Zeit an —, anderes dabei gedacht haben sollten, als daß der Gott im eigentlichen Sinne der erste Vater des Stammes oder Volkes war. Wenn die Griechen einstmals Zeus als den Vater der Menschen in eigentlichem Sinne dachten (S. 322), so ist nicht einzusehen, weshalb die ältesten Semiten sich ihren Stammesgott nicht ebenso vorgestellt haben sollten. Der Zweifel daran ist doch wohl eine Nachwirkung älterer Auffassung des semitischen Gottesbegriffs als eines supranaturalistischen. Sie ist nicht ganz unrichtig, sofern man unter „Natur" die außermenschliche Welt versteht. Aber „supranatural" schließt dann nicht unbedingt ein „übermenschlich".

[1] S. Zimmern, KAT [3], S. 497; Jensen, KB VI, 1, 1900, S. 275 f.; [Gressmann-] Ebeling, Altorientalische Texte zum A. T.[2], 1926, S. 121 ff. [S. Nachträge].

Völker einen Gottesnamen als Stammes- oder Volksnamen führen. Bei den hebräischen Stammesnamen Ascher und Dan, auch bei Gad ist dies allerdings zweifelhaft (S. 170 f.). Auch das läßt sich in Frage stellen, ob der edomitische Stammesname *jᵉʿūš* Ge 36 18 identisch ist mit dem arabischen Gottesnamen *jaġūṯ*, noch mehr, ob der Volks- oder Landschaftsname *ʿūṣ* (Ge 10 23 usw.) zusammengestellt werden darf mit dem arabischen Gottesnamen *ʿauḏ*[1]. Aber die Urvätternamen *ḳajin* Ge 4 1 (vgl. v. 22) und *ḳênān* Ge 5 9, in denen ein Stammesname nicht verkannt werden kann (vgl. den Stamm der Ḳêniter), lassen sich von dem südarabischen Gott Ḳainan (S. 66) kaum trennen. Ferner gehörte der Gottesname Assur, ehe er zum Stadt- und dann zum Volksnamen wurde, doch wohl einem Stamm an. Ebenso ist zu urteilen über den Volksnamen Edom, wenn er wirklich einem Gottesnamen entspricht[2]. Wie immer man über die

[1] Beide Identifizierungen angenommen von Robertson Smith, Die Religion, S. 29, 13 gegen die erste de Lagarde, Übersicht, S. 133, gegen die zweite Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 184.

[2] S. Artikel „Edom" PRE³, Bd. V, S. 166, 41 ff.; Eduard Meyer, Die Israeliten, S. 298, 1. — Ob das Volk der Amurru (Amoriter) seinen Namen hat von dem aus babylonisch-assyrischen Texten bekannten gleichnamigen Gott, muß einstweilen dahingestellt bleiben. — Zweifelhaft kann es erscheinen, wie nordarabische Stammesnamen zu beurteilen sind, die aus *banū* mit einem direkt darauf folgenden Gottesnamen bestehen, so *banū šams, banū hubal, banū zuhara* usw. Wellhausen (Reste arabischen Heidentums², S. 8) versteht sie als Abkürzungen mit Weglassung einer auf den Verehrer hinweisenden Bezeichnung vor dem Gottesnamen. Sie würde zu lauten haben *ʿabd* oder *aus, saʿd, taim, wahb, zaid.* Der volle Name würde also gewesen sein *banū ʿabd-šams* usw. und sich auf eine einzelne Person beziehen, von der der Stamm den Namen hatte. Da arabische Personennamen vorkommen, die lediglich aus einem Gottesnamen bestehen, hier also zweifellos mit Auslassung von *ʿabd* oder dgl., so ist diese Auffassung nicht unmöglich. Einfacher aber ist die von Robertson Smith (Die Religion, S. 32 f., 20), der in jenen Stammesnamen eine Auslassung nicht annimmt. Damit wären aber nicht die einzelnen Angehörigen des Stammes direkt als Söhne der genannten Gottheit gedacht, sondern was dem Stamm als ganzem oder seinem ersten menschlichen Anfänger, seinem Urahnen, gilt, wird auf die einzelnen Angehörigen des Stammes als die Söhne dieses Anfängers übertragen. — Unverständlich ist mir, wie man Stammesnamen, die gebildet sind aus *ēl* und einem Verbum, für Gottesnamen halten kann, so Israel, Ismael, Jerachmeel (Ed. Meyer, a. a. O., S. 252). Da in diesen Namen von dem mit *ēl* benannten Gott etwas ausgesagt wird, können sie meines Erachtens niemals diesen bezeichnet haben, sondern nur den oder die den Gott Verehrenden. Daß ein Gottesname aus einer Imperfektbildung für sich allein besteht, wie das in den arabischen Gottesnamen *jaġūṯ* und *jaʿūḳ* vorliegt und vielleicht auch für *jhwh* anzunehmen ist, ist etwas wesentlich anderes. Eigentlich sind solche Imperfektbildungen als Gottesnamen Aussagen von einem Gott als Ersatz des Namens (vgl. Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 168 f.). Um aber den Gott zu bezeichnen, ist die Hinzufügung des Gottesnamens wie in jenen Namen mit *ēl* überflüssig und deshalb nicht am Platze, weil der

Identifizierung von Stammesnamen mit Gottesnamen urteilen mag, unverkennbar ist, daß die Semiten, so noch heute die Araber, sich den Stamm entstanden denken durch die Fortpflanzung einer einzigen Familie und daß sie im Altertum als den ersten Anfänger und Urheber des Stammes einen Gott angenommen haben.

4 Ahnendienst und Totemismus?

Es beruht doch wohl auf einem Mißverständnis dieser Fiktion von der Identität des Stammesvaters mit dem Gott, als ob sie dem wirklichen Hergang entspräche, daß man — unter dieser Voraussetzung ganz konsequenterweise — vielfach, so besonders STADE, geglaubt hat, für die Semiten, speziell auch für die Hebräer, Ahnendienst als den Anfang der Religion ansehen zu sollen [1]. Diese Annahme kann aus dem überlieferten Material keine Berechtigung ableiten. Sie verträgt sich nicht mit der bei den Babyloniern und Hebräern, soweit wir zurückzublicken imstande sind, bestehenden und wahrscheinlich allgemein semitischen Vorstellung von den Toten als kraftlosen Existenzen. Vor allem aber lassen sich die uns bekannten Götter der Semiten nicht aus Totengeistern entstanden denken. Sie haben gar nichts von solchen Geistern an sich. Wir kennen bei den Babyloniern eine Göttin der Unterwelt und wohl noch andere Götter,

---

Gottesname für sich allein alles einschließt, was der Gott ist oder tut. — Als eine Art Vorstufe zu der Benennung eines Stammes mit einem Gottesnamen (als „ein Mittelglied") sieht EDUARD MEYER (Die Israeliten, S. 298) den südarabischen Stammesnamen אהלעתר an (דשבען אהלעתר „die vom Stamme ʾא"); s. MÜLLER, Hofmus., S. 11 f.; Hal. 149, Z. 1 bei MORDTMANN, Beitr., S. 109), indem er den Namen versteht: „die Leute (أهل) des ʿAttar". Der Stamm hätte sich also in seinem Namen als dem Gott ʿAttar zugehörend bezeichnet. Ich halte diese Auffassung des Namens nicht für möglich neben den Personennamen אהלאל (südarab.), אהלבעל, אהלמלך (phöniz.) und אֲהֵלִיאָב (alttestl.). Vielmehr scheint mir auch in אהלעתר ein Personenname vorzuliegen mit Bezeichnung des Gottesverehrers durch אהל, etwa „Zeltgenosse". Jener Stamm hätte also seinen Namen gehabt von einer bestimmten Person.

[1] STADE (Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 1887, S. 403 ff.; Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1905, S. 110 f. 188), der diesen Ahnendienst sich vorstellte in Abhängigkeit von der Darstellung, die FUSTEL DE COULANGES in seinem Werke La cité antique[9], Paris 1881, von Kultbräuchen bei Griechen und Römern gegeben hat. Unter STADES Nachfolgern weicht LODS (La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Paris 1906, S. 89 ff.), der am gründlichsten eine Verteidigung der Hypothese hebräischen Ahnendienstes versucht hat, darin von jenem ab, daß er nicht einen Kult der Ahnen der Familie annimmt, sondern der Ahnen der *mišpāḥāh*, die er für älter hält als die Familie.

die zu der Totenwelt in einer Beziehung stehen, aber sie tun es nicht als Angehörige des unterirdischen Reiches, sondern als seine Beherrscher. Spenden für den Toten scheinen freilich bei den Hebräern vorgekommen zu sein (Dt 26 14); aber es ist nicht zu ersehen, daß ihnen der Charakter eines Opfers beigelegt wurde. Wenn es der Fall gewesen sein sollte, so müßte es angesehen werden als eine abergläubische Vorstellung, die nicht nur mit dem offiziellen Kult, sondern auch mit dem im volkstümlichen Brauche herrschenden, soweit zurück wir ihn beobachten können, im stärksten Widerspruch stand. Daß gelegentlich auch bei den Semiten Ahnenkult geübt wurde, ist allerdings wohl möglich. Bestimmte Beispiele dafür wüßte ich indessen nicht beizubringen[1]. Die Vergöttlichung verstorbener Könige, die deutlich bei den alten Babyloniern, Nabatäern und Südarabern zu beobachten ist, gehört nicht hierher, da es sich hier gar nicht um Ahnen handelt. Für Ahnendienst in weiterem Umfang jedenfalls finden sich auf semitischem Boden keine Spuren. Auch bei den Semiten wurden freilich vereinzelt Gräber der Götter gezeigt, wie das des Bel zu Babel. Das beweist aber nichts für die Entstehung der Götter aus menschlichen Ahnen, sondern wird zu erklären sein als eine Folge der auf dem oben gezeichneten Wege gebildeten Vorstellung von dem Gott als dem Vater des Stammes oder Volkes oder auch aus seiner Auffassung als eines urzeitlichen Königs[2].

Ebensowenig als der Ahnenkultus bedarf die Auffassung von dem Gott als dem Vater zu ihrer Erklärung des Totemismus. Man

[1] Auch wenn die Einschnitte in den Körper und das Haarabschneiden bei den Hebräern nach Analogien bei Primitiven aufzufassen sein sollten als ein Geschenk oder eine Wohltat für den Geist des Abgeschiedenen — was hier dahingestellt bleiben muß —, wäre es doch voreilig, mit FRAZER (Folklore in the Old Testament[2], Bd. III, S. 303) daraus zu schließen, daß die Hebräer einstmals dem Ahnendienst (worship of ancestors) ergeben waren (have been addicted); denn nicht nur besteht zwischen dem Verlangen nach Unterhaltung freundlicher Beziehung zu den Abgeschiedenen und göttlicher Verehrung der Ahnen ein großer Unterschied, sondern es ist auch durchaus nicht anzunehmen, daß sich aus jenem Verlangen und seinen Äußerungen notwendig dieser Kult als Folge ergeben müsse. Aus den Sitten und dem Glauben bei den Primitiven, auf die FRAZER verweist, läßt sich das nicht oder doch nicht überall ersehen.

[2] Daß israelitische Heiligtümer als Ahnengräber anzusehen seien, glaubte STADE, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 450 ff.; Bibl. Theologie, Bd. I, S. 110 f. annehmen zu sollen; er hat aber doch nur willkürlich Gräber der Väter, die selbstverständlich in Ehren gehalten wurden, als Heiligtümer gedeutet und Heiligtümer ohne Beweis auf Vätergräber zurückgeführt. Bei den Arabern sind die Welis, die mit Verehrung behandelten Gräber von Heiligen des Islam, kein Zeugnis für alten Ahnendienst.

hat geglaubt, dafür die bei verschiedenen Völkern beobachtete Form des Totemismus geltend machen zu sollen, wonach eine Verwandtschaft der Stammesgenossen mit einer bestimmten Tiergattung als bestehend und eben dieses Tier als der Urheber des Stammes angesehen wird[1]. Für uns kommt Totemismus nur insoweit in Betracht, als man ihm die Vorstellung zugrunde liegend gedacht hat, daß das Totemtier als Vater des Stammes dessen Gott repräsentiere. Ein Moment dieser Theorie hat allerdings für die Semiten eine Berechtigung. Sie haben zweifellos Tiere als Götter oder doch als Repräsentanten der Gottheit angesehen; man denke nur an den Stierdienst von Betel. Danach kann etwa für einzelne Fälle angenommen werden, daß ein Tiername, der als Stammesname vorkommt, ursprünglich den Gott bezeichnete, der in einer Beziehung zu dem betreffenden Tiere gedacht wurde. Als Beleg dafür, daß der Name des heiligen Tieres für den Gott selbst gebraucht wurde, kenne ich freilich, abgesehen etwa von Personennamen, einzig den erst spät bezeugten arabischen Gottesnamen *nasr* „Geier". Aus derartigen Gottesnamen oder der Heiligkeit eines bestimmten Tieres für einen Gott ergibt sich aber, auch wenn man damit Tiernamen als Stammes- oder Personennamen kombiniert, auf semitischem Gebiete schwerlich die Vorstellung einer Verwandtschaft der Stammesangehörigen mit einer bestimmten Tierart und ihrer Abstammung von diesem Tier als dem Vater.

Tiernamen kommen bei den Semiten wie bei anderen Völkern freilich als Stammes-, Stadt- und Personennamen vor. Die Stadtnamen könnten allerdings ursprünglich Stammesnamen sein. Für die Personennamen haben wir keine Veranlassung, dies anzunehmen. Zu ihrer Erklärung reicht eine Ähnlichkeit menschlicher Eigenschaften, die in dem Namen zum Ausdruck kommen sollten, mit den in bestimmten Tieren besonders charakteristisch hervortretenden vollkommen aus. Im Alten Testament finden sich Belege genug

[1] Robertson Smith, durch den der Anschauung von Totemismus als dem Ausgangspunkt der Religion bei den Semiten weite Verbreitung verschafft worden ist, hat diese Theorie zuletzt in nicht besonders glücklicher Weise zusammengefaßt in: „Die Religion der Semiten", S. 96 ff. Bei Stade ist der „Totemismus" (Geschichte, Bd. I, S. 407 ff.; Bibl. Theologie, Bd. I, S. 39 f.) kombiniert mit der Ableitung der Religion der Hebräer aus der Verehrung als Menschen gedachter Ahnen (Geschichte, Bd. I, S. 128. 450 ff.), ohne daß mir verständlich geworden ist, wie er sich das Verhältnis des menschlichen Ahnherrn zu dem Totemtier vorstellte.

für derartige Vergleichungen des Menschen mit einem Tier, z. B. mit dem Wildesel Ge 16 12, mit dem Löwen, dem Esel, der Schlange, dem Wolf Ge 49 9. 14. 17. 27. Von Personennamen, die daraufhin entstanden, können zum Teil die Stammesnamen abzuleiten sein als von den Namen derer, die für die Anfänger der Stämme galten[1]. Mit mehr Wahrscheinlichkeit vielleicht läßt sich daran denken, daß die Tiernamen als Stammesnamen zurückzuführen sind auf einen Eindruck, den irgendwann einmal das betreffende Tier durch seine Bedeutsamkeit in einem Erlebnis des Stammes auf seine Angehörigen gemacht hatte. Ein derartiger Eindruck eines Tieres ist für die Lebensweise von Nomaden leicht verständlich. In einem solchen Falle wird allerdings das Tier ganz realistisch als ein Gott gegolten haben.

Es ist aber eine unberechtigte Kombination, daß dieses Tier als Vater des Stammes gedacht worden sei, weil ein aus seinem Namen gebildeter Stammesname den Vater des Stammes bezeichne. Bei den heutigen Beduinen gilt der Stammesname oft für den des Vaters des Stammes, aber doch nicht immer. Wurde einmal ein bestimmtes Tier zum Gott des Stammes und etwa daraufhin der Stamm nach ihm benannt, so wäre das ein vereinzelter Fall. In weiterem Umfang lassen sich Beziehungen der einzelnen Stämme zu bestimmten Tierarten nicht nachweisen. Wenn gelegentlich in einem Stamme derselbe Tiername wiederholt als Personenname vorkommt, so kann dies — auch wo eine derartige Wiederholung wirklich in markanter Weise nachweisbar wäre — ebenso wie häufiges Vorkommen anderer Personennamen bei einzelnen Familien, Stämmen oder Völkern auf pietätvoller Erinnerung an einen früheren Träger dieses Namens oder auf sonstwie begründeter Liebhaberei beruhen, vielleicht auch darauf, daß in diesem Falle der Gott des Stammes als das betreffende Tier gedacht wurde. War letzteres der Fall, so ist die Vorstellung von dem Gott als dem Vater des Stammes nicht darin begründet, daß er ein Tier war, sondern unabhängig davon

[1] Nicht berechtigt finde ich, daß Buchanan Gray, Names, S. 86 ff. sich für die Priorität der aus Tiernamen gebildeten Stammesnamen im Alten Testament gegenüber den ebenso gebildeten Personennamen zugunsten der totemistischen Auslegung darauf beruft, daß unter diesen Namen die Stammesnamen an Zahl überwiegen. Bedeutsam könnte nur sein ein Überwiegen der Tiernamen unter den Stammesnamen. Sie sind aber verschwindend an Zahl gegenüber den Stammesnamen anderer Art.

in dem Gedanken, daß der Stamm zu seiner Entstehung eines zeugenden Vaters bedurfte, wie es bei dem einzelnen Menschen der Fall ist. Der Totemismus, d. h. die Anschauung von der Verwandtschaft des Stammes mit einer bestimmten Tierart, kann, auch wenn man ihn als bei den alten Semiten bestehend ansehen will, eine Erklärung für das Vaterverhältnis des Gottes zum Stamme nicht geben.

Jedenfalls bieten die Tiernamen weder als Personen- noch als Stammesnamen eine Erklärung für die Vorstellung von dem Gott als dem Vater des Stammes[1]. Überhaupt scheint der Totemismus, wo er wirklich vorliegt, wie man neuerdings mehr und mehr anzunehmen beginnt, eine Beziehung zur Religion nicht zu haben[2].

---

[1] Gegen Totemismus bei den Semiten s. NÖLDEKE, ZDMG 40, 1886, S. 155 ff.; LAGRANGE, Études sur les religions sémitiques (1903), 2 A. 1905, S. 110 ff. und dazu BAUDISSIN, ZDMG 57, 1903, S. 820 ff.; gegen Totemismus und Ahnendienst bei den Semiten EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 1 [3], S. 122 f.; eine auf die Einzelheiten eingehende Widerlegung mehr des Ahnendienstes in der Form der Totenverehrung als in seiner Kombination mit dem Totemismus hat in sorgfältiger Durchführung versucht GRÜNEISEN, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 1900.

[2] In den semitischen Personennamen, die von Tiernamen entlehnt sind, ist mit Bezug auf die „totemistische" Beurteilung bemerkenswert, daß der Tiername ohne weiteren Zusatz gebraucht wird. Alleinstehende Gottesnamen als Personennamen sind bei den Semiten selten und wohl überall Abkürzungen der gewöhnlichen Namensform, die von dem Gott etwas aussagt oder eine Beziehung zu der Gottheit ausspricht. Danach sollte man erwarten, daß die Tiernamen, wenn sie den Gott bezeichnen, in den Personennamen (nicht in den Stammesnamen) analog behandelt würden. Dagegen könnten die Tiernamen als Personennamen darauf zurückgeführt werden, daß der Stamm sich eine Verwandtschaft mit dem Tiere zuschrieb und etwa ein Tier als seinen Ahnen ansah, ohne doch das Tier als einen Gott zu denken, und daß daraufhin der einzelne angesehen wurde wie ein Angehöriger dieser Tiergattung, so daß er ihren Namen erhielt. Auf so aufgefaßten Totemismus, in welchem es sich um keine Vorstellung von der Gottheit handeln würde, könnten die Tiernamen als Stammes- und Personennamen an und für sich verweisen. Ich halte es aber doch nicht für wahrscheinlich, daß die Namen so zu beurteilen sind, und zwar deshalb nicht, weil die alten Semiten, wie wir zu sehen glaubten, da, wo sie den Stamm auf einen genealogischen Zusammenhang zurückführen, an den Anfang der genealogischen Reihe den Namen eines Gottes oder eines Menschen zu setzen pflegen. Für einen Tiernamen am Anfang der Genealogie ist mir nur der der Schlange bekannt, so das oft erwähnte Beispiel des mythischen Arwē „Schlange" als des ersten Königs der Äthiopen (vgl. Artikel „Drache", PRE [3], Bd. V, 1898, S. 7 f.), dem an die Seite zu stellen ist Orhāi bar Ḥewjā' „Sohn der Schlange" als erster König von Edessa (Chron. Edess. in ASSEMANI, Bibl. Or. I, S. 388). Immerhin ist der Name eines ersten Königs etwas anderes als der des Vaters eines Stammes. Abstammung eines Stammes von der Schlange kann dagegen vielleicht ausgedrückt sein in dem Namen der Chiwwiter (so WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2], S. 154); die Ableitung von *ḥawwāh* „Schlange" ist aber doch zweifelhaft, da sich auch an *ḥawwāh* „Dorf" denken läßt, wie ebenso die des Namens der Mutter der Menschen *ḥawwāh* von der Schlange, für den meines Erachtens

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Beurteilung des Totemismus als des Ausgangspunktes der Religion bei den Semiten ist an dieser Stelle nicht am Platze, da es uns nur um die Vorstellung von der Gottheit als dem Vater zu tun ist, in der für sich allein niemand einen Hinweis auf Totemismus finden kann. Es handelte sich für uns nur um die Frage, ob etwa diese Vorstellung durch den Totemismus verständlicher werden würde. Wie mir scheint, ergibt sich eine befriedigende Erklärung der Benennung der Gottheit als des Vaters des Stammes aus dem oben dafür geltend gemachten Bedürfnis, sich die Entstehung des Stammes begreiflich zu machen. Als Urheber eines menschlichen Lebens kennt die Erfahrung des Menschen eben nur den Vater, und zwar einen Vater, der mit einem Totem nichts gemein hat.

III. Die Leistungen des Gottes als des Vaters

1 Der Gott als barmherzig und gnädig

Wie immer man sich die Benennung des Stammesgottes als des Vaters entstanden denkt, eins geht aus diesem Namen deutlicher hervor als aus den anderen, die für den Stammesgott gebraucht wurden, die Auffassung des so benannten Gottes als eines in seiner Art einzigen. Denn wie der einzelne nur einen Vater hat, wird auch der als „Vater" bezeichnete Gott in dieser Eigenschaft für sich allein stehen. Daraus ergibt sich, daß von dem einen Stammesgott alles erwartet wird, dessen die Gemeinschaft zu ihrem Bestande bedarf. Einzelnes darunter gilt für ihn in seiner Auffassung als des Vaters in stärkerem Grade als für den El oder den Baal. Als Haupt und Leiter des Stammes nimmt sich der Stammesgott unter allen seinen Namen der Angelegenheiten des Verbandes fürsorgend an, wovon wir bereits geredet haben (S. 265 ff.). Zu den Eigenschaften,

am einfachsten bei der Deutung als der Lebenspenderin zu verbleiben ist. Jedenfalls habe ich bei dem Namen „Schlange" für die Anfänger von Geschlechterreihen überall Bedenken, an das naturalistische Tier zu denken. Die große Rolle, die die Schlange in den Mythen der Semiten spielt, hat ihren Ausgangspunkt doch wohl darin, daß sie gedacht wurde als ein chthonisches Tier (anscheinend erst sekundär als Quellengeist) und deshalb auch als Verkörperung der abgeschiedenen Seele. Wenn der Anfänger einer Königsreihe den Namen „Schlange" trägt, so soll er damit wohl bezeichnet werden als zum Heros geworden, wie bei den Griechen Heroen in Schlangengestalt erscheinen (s. Artikel „Drache" a. a. O., S. 11, 34 ff.; vgl. Artikel „Schlange" PRE [3], Bd. XVII, 1906, S. 585, 8 ff.).

durch die ein Scheich ausgezeichnet sein muß, wird von den Beduinen an erster Stelle genannt die Großmütigkeit oder Güte (الطيب)[1]. Ebendasselbe wird man vorausgesetzt haben bei dem Gott des Stammes als seinem Herrn. Aber die Auffassung des Gottes als des Vaters legt den Gedanken der liebenden Fürsorge besonders nahe. Die Berührung des Gedankens des Herrn, dem der Untergebene dient, mit dem des Vaters, der sich des Sohnes annimmt, spricht Ma 3 17 aus: wie sich ein Mann seines Sohnes erbarmt (*jaḥmol*), der ihm dient". Der sich erbarmende aber ist hier der Vater. So hat die Vorstellung von dem Gott als dem Vater zwar nicht für sich allein die Prädikate gütig und barmherzig, die besonders in der babylonischen Religion stark hervortreten, in den Gottesbegriff hineingelegt, aber sie doch in ihm befestigt. Man beachte, daß Sin in dem Hymnus von Ur nicht schlechthin als barmherzig und gnädig, sondern als der „barmherzige, gnädige Vater" angeredet wird[2].

Besonders auch dem Marduk wird das Prädikat des „barmherzigen" (*rēmēnū*, רחמני) beigelegt[3] und mag sich von seinem Kult aus verbreitet haben, da es sich für alte Zeit bei den anderen Semiten kaum nachweisen läßt[4]. Das Alte Testament gebraucht anscheinend erst verhältnismäßig spät als Gottesepitheton das entsprechende *raḥūm* und daneben das bedeutungsverwandte *ḥannūn* „gnädig" (S. 231 f.). Dieses hat eine Parallele in dem *ḥn* phönizischer theophorer Personennamen[5]. In südarabischen Inschriften kommt

---

[1] Jaussen, Coutumes des Arabes, 1908, S. 129 ff.

[2] KAT [3], S. 608, Z. 13.

[3] S. Zimmern, KAT [3], S. 373.

[4] Zur Verbreitung von *raḥmān* als Gottesepitheton s. Nöldeke, Geschichte des Korans, 2. Aufl. von Schwally, Bd. II, 1919, S. 79 f. In dem alttestamentlichen zweifellos alten Stammesnamen Jerachmeel, der anscheinend im Süden Judas zu Hause war, also wohl einem arabischen Stamme galt (S. 136), wird das Verbum *rḥm* auf die Gottheit angewandt; das ist aber etwas anderes als die Bildung eines Gottesepithetons von demselben Verbum. In der Anwendung des Verbum finitum auf den Gott braucht nur ausgesprochen zu sein, daß man in einem bestimmten Falle von ihm Barmherzigkeit erwartete, während das Epitheton ihm eine Eigenschaft als eine ihn dauernd charakterisierende zuspricht.

[5] Auch in ανατος, αννεος als hypokoristischen Personennamen auf aramäischem oder nabatäischem Boden (Ephem., Bd. II, S. 16, 6 f.), wo es aber von den Phöniziern entlehnt sein könnte.

רחמנן erst unter jüdischem Einfluß vor als Name des einen Gottes[1] und dann in der einen deutlich christlichen Inschrift vom Dammbruch von Marib[2]. Auch *raḥmānu* als Gottesname im Islam wird aus dem Judentum entnommen sein. Da das Alte Testament nur die Form *raḥūm* kennt, erst die Sprache der Targume רחמנא, ist sowohl für das *raḥmān* der Süd- als für das der Nordaraber zu denken an babylonisch beeinflußtes Judentum (*rēmēnū*).

In den zuletzt angeführten Belegen für die Vorstellung von dem gnädigen Gott läßt sich eine Hinweisung auf die Auffassung als des Vaters nicht beobachten. Wohl aber kann vielleicht als ein wohlwollender, freundlicher Gott dem Namen nach zu denken sein der südarabische Gott Wadd, der häufig das Epitheton „Vater" erhält (S. 319 f.). Bestimmt ermitteln läßt sich allerdings nicht, was die Veranlassung war, gerade diesem Gott den Beinamen beizulegen, da seine Bedeutung überhaupt dunkel ist. Daß er einmal das Epitheton *šahran* erhält und danach als Mondgott aufgefaßt zu sein scheint (arab. *šahr* „Mond"[3], mag eine lokale Deutung sein. Er wird auch im Koran genannt (٧١), und zwar als ein vornoachischer Gott, und wurde unter den Nordarabern namentlich bei den Kalbiten verehrt, ist aber auch außerhalb dieses Stammes nicht selten bezeugt[4]. Daß das Bild des Wadd nach Ibn al-Kalbi Bogen und Pfeile, Schwert und Speer trug, führt auf keine bestimmte Bedeutung. Das Wort *wadd* ist aber sonst so viel wie „Liebe" im Sinne von „Freundschaft"; der Gott scheint demnach seinen Namen zu haben als „Liebender, Freund", also von einem Epitheton[5]. Eben damit könnte vielleicht zusammenhängen sein südarabischer Titel *ab* als Bezeichnung des fürsorgenden Vaters.

2 Der Gott als Erretter und Erlöser

Zu den Gottesepitheten, die in ihrer ältesten Anwendung auf die Vorstellung von dem Gott als dem väterlich sorgenden Führer

[1] 543, 1 f. רחמנן דבסמין וישראל ואלההמו רב יהו „Raḥman, der im Himmel, und Israel und ihr Gott, der Herr Judas" (beide Gottesnamen allerdings anscheinend unterschieden); vgl. 442, 7 רחמנן דבסמין[ר]; רחמנן 537, 8; 538, 2; 542, 5; רחמנן דכלין (= דכלין) 539, 4 „Raḥman von Kl'an", also als Lokalgott.

[2] 541, 2 f. רחמנן ומסיחו ורח [ק]דס „Raḥman und sein Messias und der Heilige Geist"; vgl. רחמנן Z. 93.

[3] Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II, 1900, S. 158.

[4] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], S. 14 ff.

[5] Nöldeke, ZDMG 41, 1887, S. 708 f.

des Stammes zurückgehen, glaube ich auch diejenigen rechnen zu dürfen, die den Gott als Erretter oder Erlöser bezeichnen, obgleich diese Auffassung nicht direkt in Verbindung mit der Benennung des Gottes als des Vaters vorkommt. Sie hat sich erst allmählich entwickelt. Soviel ich sehe, kommt sie nicht vor mit Bezug auf das Verhältnis des Gottes zur Allgemeinheit, sondern auf das zu dem einzelnen, das mit Bewußtsein überall erst später zur Geltung kommt. Vorzugsweise in Personennamen kommt sie zum Ausdruck. Der Gedanke an einen erlösenden Gott ist bei den Semiten in der babylonischen Religion am meisten verbreitet und am nachdrücklichsten vertreten. Er haftet hier besonders an der Gestalt des Marduk[1]. Ansätze zu dieser Vorstellung finden sich auch bei den anderen Semiten. Sie wird in der primitiven Form eines aus Gefahren errettenden Gottes altsemitisch sein, wie denn der Gedanke der „Erlösung" in irgendwelcher keimartigen Gestalt keiner Religion ganz fehlt[2].

Im Phönizischen beziehungsweise Punischen kommen vor die Personennamen אשמנחלץ, בעלחלץ und חלצבעל, מלכחלץ, מלקרתחלץ „Asmun, Baal, Malk, Melkart errettet", im Punischen בעלפדא „Baal erlöst (kauft los)". Im Palmyrenischen könnte פצראל „El erlöst" vielleicht auf babylonische Vorstellungen zurückgehen, ist hier aber wohl durch die Araber vermittelt, da wir anscheinend für einen Nordaraber dem Namen Φασαβαλος = فصى بَعْل begegnen und فصى = hebr. פצה in den Personennamen vielleicht spezifisch arabisch ist (S. 23 f.). Auch Φασαηλος für einen Edomiter (S. 9) und ebenso der nabatäische und palmyrenische Name פצרא, פצאל (S. 8, 4) können in ihrer Bildung arabisch beeinflußt sein. Auf nabatäischem Boden finden wir daneben ein mit dem in hebräischen und dem oben angeführten punischen Namen statt פצה gebrauchtem פדה gebildetes Φαδαιελος (S. 8, 4). Damit ist doch wohl identisch der keilschriftlich erhaltene Name eines Ammoniterkönigs *budu-ilu* [*pudu-ilu*] (S. 9) und sicher der südarabische Name אלפדי (CIS IV, 309, 1).

Im Hebräischen begegnen uns die entsprechenden Namen *pĕdah'ēl, pĕdājāh, jipdějāh,* auch *pĕdāhṣūr* („Fels" als Gottesname) und die synonymen *elpeleṭ, ĕlīpeleṭ, palṭi'ēl, pĕlaṭjāh* „El, Jahwe errettet".

[1] S. Zimmern, KAT [3], S. 373.

[2] Tiele, Elements of the Science of Religion, Bd. II, 1899, S. 75: „All religions are religions of redemption". Vgl. ebenda, S. 124 f.

Unter diesen alttestamentlichen Namen ist allerdings als alt nur *èlīpeleṭ* erweisbar, nämlich als Name eines Sohnes Davids II Rg 5 16.

Schon in früher Zeit wird man daran gedacht haben, daß der Stammesgott seinen Stamm aus Gefahren errettet. Der einzelne wird nachmals diesen Trost auch für seine Person aus seiner Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft entnommen haben. In den älteren Partien des Alten Testamentes macht sich die Hoffnung, daß Jahwe den einzelnen aus persönlichen Nöten errettet, nur selten geltend auf Höhepunkten des religiösen Empfindens. Der einzelne Mensch kann sich in seinen Schicksalen nicht getrennt denken von denen des Gesellschaftskreises, zu dem er gehört, dem der Familie oder der Stadt oder des Volkes. Unabhängig von seinem persönlichen Verhalten geht er mit dem Verbande unter oder wird mit ihm erhalten. In der Regel nur diesem gegenüber erweist sich Jahwe als den, der Vergeltung übt, indem er Hilfe und Errettung schenkt oder verweigert. Zunächst in den aufeinander folgenden Generationen des Volkes offenbart sich, daß Jahwe ein barmherziger Gott ist (Dt 4 31), und auch dieser Gedanke ist anscheinend erst verhältnismäßig spät zu belegen (vgl. oben S. 231 f.). Gewiß hat schon im ältesten Israel und ebenso von jeher bei den anderen Semiten wie überhaupt bei allen Völkern in bestimmten Beziehungen ein Verhältnis des einzelnen zur Gottheit bestanden — wir werden weiterhin davon zu reden haben (VI Kap.). Aber in größerem Umfang tritt erst in den Psalmen der einzelne Fromme mit seinen Erwartungen und Hoffnungen in ein direktes Verhältnis zu Gott.

In der babylonischen Religion hat sich — wie überall, so auch in diesem Punkte — weit früher die Anschauung von einem unmittelbaren individuellen Verhältnis zur Gottheit herausgebildet. Schon in alten Zeiten wurde hier die göttliche Errettung von dem einzelnen Menschen erwartet nicht nur mit Bezug auf die Gefahren, die von außen an ihn herantreten, sondern auch mit Rücksicht auf solche, die ihn bedrohen als Ahndung seines persönlichen Verhaltens der Gottheit gegenüber, hier vorzugsweise — im Unterschied von analogen Stimmungen in der späteren alttestamentlichen Literatur, besonders in den Psalmen — in der Bestrafung bestimmter Verletzungen kultischer Pflichten. Diese Züge in der Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch als einem von dem Zusammenhang des einzelnen mit einem Gemeinschaftsverbande unabhängigen sind —

so früh sie uns auch in Babylonien entgegentreten — etwas Sekundäres, herausgewachsen aus jener alten Auffassung von den Beziehungen der Gottheit zu dem Stammesverbande, die in den uns vorliegenden babylonischen Nachrichten längst vergessen sind. Aber auch für die babylonische Religion läßt sich aus jenen Aussagen nicht — woran man mit Rücksicht auf das relativ hohe Alter dieser Vorstellungen gelegentlich gedacht hat — die Beurteilung entnehmen, daß sie zu den Religionen gehöre, in welchen die Sehnsucht nach einer Erlösung das Fundament der Anschauungsweise bildet. Grundlage der Religion ist auch hier, wie in allen einzelnen Momenten des Götterglaubens bei den Semiten überhaupt, die Zusammengehörigkeit der Gottheit als der gebietenden und leitenden ursprünglich mit dem Verbande und dann mit dem einzelnen, der sich in seinen Lebensäußerungen von jener über und in ihm waltenden Macht abhängig fühlt.

3 *ēl, baʿal* und *malk* als gnädig

Die Aussagen, die auf die Güte, Gnade, Hilfe und Erlösung der Gottheit hinweisen und am direktesten ein Ausfluß der Vorstellung von ihr als dem Vater zu sein scheinen, blieben, wie wir schon angedeutet haben, nicht auf diese spezielle Gottesvorstellung beschränkt, sondern wurden auch auf die als *baʿal* und als *ēl*, gelegentlich auch auf die als *malk*, angewandt. In den Personennamen decken sich überhaupt die Aussagen über den „Vater" großenteils mit denen über den El und den Baal und zeigen damit, daß die drei Benennungen, obgleich aus verschiedenen Auffassungen entstanden, in ihrer nachmaligen Anwendung als identisch gelten.

Personennamen, in denen einerseits *ēl* und andererseits *baʿal* in der gleichen Weise gebraucht sind, wurden schon angeführt (S. 294). Analoge Beispiele für den Wechsel von *ab* mit *ēl* und *baʿal* sind folgende: zu alttestl. *ăbīhū'* vgl. alttestl. *ĕlīhū'*; zu alttestl. *ăbīdāʿ* vgl. alttestl. *eljādāʿ*, *beʿeljādāʿ*, pun. ידעמלך, südarab. אלידע, ידיאל; zu alttestl. *ebjātār* vgl. südarab. ותראל; zu südarab. אביהע, babyl. *abi-e-šu-uḫ* (Ranke, Names, S. 58) vgl. südarab. יתעאל; zu südarab. אבכרב vgl. südarab. אלכרב und כרבאל; zu kanaan. *abimilki*, alttestl. *ăbīmelek* und südarab. אב[מ]לך vgl. alttestl. *ĕlīmelek*; zu alttestl. *ăbīnoʿam*, südarab. אבנעם vgl. alttestl. *elnoʿam*, nabat. Ναμηλη Frauenname (Petra, Wadd. 2143); zu südarab. אבסמע vgl. südarab. אלסמע und יסמעאל, alttestl. *jiš-*

māʿēl; zu alttestl. *ăbīrām* vgl. phöniz. בעלרם und מלכרם; zu südarab. אבשמר vgl. phöniz. בעלשמר; zu alttestl. *ŏhŏlīʾāb* vgl. phöniz. אהלבעל und אהלמלך, südarab. אהלאל.

IV. Personennamen mit *ab* und *ăbī*

1 Der Gott Vater des Verbandes oder des einzelnen?

Wenn *ab* den Gott als Vater des Stammes oder Volkes bezeichnet, so ist bei der Verwendung dieser Gottesbenennung in Personennamen zu erwarten, daß sie — ebenso wie wir das überall bei den mit *baʿal* gebildeten Namen beobachtet haben — etwas aussagen von dem Gott des Verbandes, was sich auf den einzelnen nur insoweit bezieht, als auch ihm, dem Mitglied des Verbandes, das gilt, was diesem als ganzem von dem Gott der Gemeinschaft zukommt.

In den meisten westsemitischen Namen mit *ab* ist deutlich von einem Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern die Rede: „der Vater ist Hilfe" u. dgl., seltener von dem Wesen der Gottheit an sich: „der Vater ist erhaben". Jenes wird auch da der Fall sein, wo ein bestimmter Gott schlechthin als Vater bezeichnet wird: *ab-baʿal* „Vater ist Baal" soll gewiß besagen, daß er Vater ist für die ihn Verehrenden.

In den phönizischen und aramäischen Namen fanden wir ein Verhältnis zu dem einzelnen Verehrer nur in ganz seltenen Ausnahmen, in den südarabischen niemals direkt, ausgedrückt. Bei den Babyloniern dagegen kommen nicht selten Personennamen vor, die mit *abija* in der zweifellosen Bedeutung „mein Vater" gebildet sind. Das *ja* kann nichts anderes sein als Pronominalsuffix. Diese Auffassung steht um so sicherer fest, als daneben in babylonischen Personennamen auch *abušu, abunu* „sein, unser Vater" als Gottesbenennung gebraucht wird (S. 319). Diese Namen lassen sich nicht anders verstehen als dahin, daß hier der Gott als Vater der einzelnen Namensträger gedacht ist. Danach liegt es nahe, auch in den mit *abi* gebildeten theophoren babylonischen Namen das Pronominalsuffix zu erkennen.

2 Der Gott ursprünglich Vater des Verbandes

Demgegenüber muß es auffallen, daß sich bei den Kanaanäern und Aramäern das Pronominalsuffix 1. singul. an der Gottesbenennung

ab in Personennamen in sicherer Weise nur vereinzelt erkennen läßt: in dem phönizischen אביבעל und aramäischen אבימב (S. 315)[1]. Das Hebräische dagegen hat viele Namen, die *ăbī* als Gottesbenennung enthalten, ohne daß aber die Bedeutung des *ī* feststände (S. 312 ff.). Neben den nicht zahlreichen Namen mit einfachem *ab* im Phönizischen und Aramäischen stehen viele hebräische mit *ab* oder *eb* als erstem und andere mit *āb* als zweitem Bestandteil (S. 316 f.).

Für das einmal zu belegende phönizische אביבעל mit geschriebenem, nicht wie in anderen phönizischen Namen — so חנבעל, Hannibal — nur gesprochenem *i* des ersten Bestandteiles und ebenso für אבימב, das einzige mir im Aramäischen bekannte Analogon, läßt sich an der Bedeutung des *i* als Pronominalsuffix kaum zweifeln[2]. Dagegen kann der kanaanäische Personenname *abimilki* in den Amarna-Briefen nicht unbedingt für die Bedeutung „mein Vater" in Betracht kommen, da sich in den Namen der Amarna-Briefe ein analoges *i* in theophoren kanaanäischen Personennamen in Fällen findet, wo es deutlich nicht Pronominalsuffix ist (S. 295, 2). Der punische Personenname אבנבעל CIS I, 476, 5 (einmal auch neupunisch), wenn er richtig geschrieben und nicht, was sehr naheliegend, mit den Herausgebern des Corpus in אדנבעל zu verbessern, und wenn er zu verstehen ist „unser Vater ist Baal"[3], läßt sich — abgesehen davon, daß er vielleicht eine sehr späte Bildung ist — nicht als Analogon zu einem Gebrauch von *ab* als Gottesbenennung mit singularischem Pronominalsuffix geltend machen; denn in diesem Namen würde das „unser" kaum auf bestimmte einzelne Persönlichkeiten zu beziehen sein, sondern wahrscheinlich auf eine Kultgemeinschaft, vielleicht auf die Stadt als Kultgemeinde, der Name also besagen, daß der Baal für diese der Vater ist.

---

[1] Für den nur in hebräischer Überlieferung erhaltenen philistäischen Namen *ăbī-melek* ist die Korrektheit des *ī* zweifelhaft, weniger für den phönizischen Namen Ἀβίβαλος, den Josephus aus phönizischer Quelle entnahm. Nicht zuverlässig ist die Ursprünglichkeit des *i* in den keilschriftlichen Umschreibungen des anscheinend phönizischen Namens *abiba'al* (S. 314).

[2] Ein Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des geschriebenen *i* wird aber weiter unten doch zu erheben sein. — In dem Namen abillahas für einen Syrer (S. 315) ließe sich das *i* nicht als Bindelaut verstehen, wenn der Name zu rekonstruieren ist *abi-allāh*; er kann aber gelautet haben *ab-ilāh* ohne *i* an dem *ab*. Jedenfalls ist es keine aramäische, sondern arabische, also auf syrischem Boden späte Namenbildung.

[3] Nöldeke, Artikel „Names" K. 8288 § 44: „our father is Baal".

Unter den südarabischen theophoren Namen finden sich nur solche mit einfachem אב (S. 320f.) ohne Anzeichen einer Suffixendung[1].

Diese Beobachtungen legen es in Kombination mit dem Gebrauch von alttestamentlichem *āb* außerhalb der Personennamen als Bezeichnung ausschließlich des Volksgottes nahe, zu vermuten, daß es sich in den babylonischen Namen und jenen vereinzelten Ausnahmen mit *abi* im Phönizischen und Aramäischen um sekundäre Ausdrucksweise handelt, und weiter, daß das häufige *ăbī* der hebräischen theophoren Namen wenigstens ursprünglich nicht in dem Sinne „mein Vater" gemeint war. Die Babylonier hatten offenbar im Unterschied von den anderen Semiten frühzeitig ganz allgemein das Bestreben, in den theophoren Personennamen durch Pronominalsuffixe an der Gottesbenennung eine direkte Beziehung des Namensträgers zur Gottheit zum Ausdruck zu bringen. Das zeigen neben den Namen mit *abi* und verschiedenen Pronominalsuffixen (S. 319) auch die vielen altbabylonischen Namen mit *bēlī* „mein Herr" als Gottesbenennung (Belege s. unten VI Kap., II, 3), denen in den westsemitischen Namen das hier immer ohne Pronominalsuffix gebrauchte *baʿal* (S. 277) gegenübersteht. Deshalb ist das babylonische *abi-ja* in Personennamen für die ursprüngliche Auffassung des *i* in den westsemitischen Namen nicht entscheidend, auch dann nicht, wenn jene diesen nachgebildet sein sollten (S. 319). Die Babylonier haben, ganz abgesehen vom Gebrauch des Pronominalsuffixes an der Gottesbenennung, in vielen andersartigen Personennamen unmittelbare Beziehungen der Gottheit zu einem einzelnen Verehrer, nämlich dem Namensträger, ausgesprochen, weil bei ihnen, wie wir schon in anderen Fällen beobachtet haben, längst vor dem Beginn unserer Nachrichten die Erinnerung an alte Stammesunterschiede und damit auch die an Stammeskulte ausgetilgt gewesen sein muß. Der einzelne wird auch bei ihnen gewiß überall zu irgendwelchen Kultgemeinschaften gehört haben, die aber durch Stammesorganisation nicht mehr bestimmt waren. Innerhalb solcher Gemeinschaften stand er dem Gott direkt gegenüber, ohne in seinem religiösen Leben der Vermittlung eines Verbandes zu bedürfen, in welchem er sich nur als ein Glied der Gesamtheit gefühlt hätte. Bei den Südarabern und unter den Westsemiten, besonders bei den Hebräern, lag es mit dem Einfluß lange

[1] Es ist durchaus willkürlich, daß HOMMEL in seinen Transkriptionen südarabischer Personennamen das *ab* überall durch *abi* wiedergibt.

beibehaltener Stammesorganisation auf die Vorstellung von der Gottheit und von ihrem Zusammenhang mit den Verehrern wesentlich anders. Bei den Phöniziern trat an die Stelle des Stammesgottes der Gott eines anderen Gemeinschaftsverbandes, des Stadtstaates, wie bei den Israeliten seit Mose der Gott des Volkes. Die Südaraber haben die Organisation nach Stämmen bis in späte Zeiten beibehalten.

An den westsemitischen Personennamen, sowohl den hebräischen als den phönizischen und aramäischen, ist zu beobachten, daß sie im allgemeinen nichts davon aussagen, was die Gottheit für den einzelnen Namensträger oder überhaupt für einen einzelnen bedeutet oder tut, sondern eine für die Gesamtheit gültige Aussage enthalten von dem, was die Gottheit an und für sich ist oder für den ganzen Kreis ihrer Verehrer leistet. In den Personennamen mit *baʿal* handelt es sich immer allgemein um das Verhältnis des Gottes zu seinen Verehrern überhaupt. Dasselbe gilt von allen westsemitischen Personennamen, die einen eigentlichen Gottesnamen wie *melḳart, ʿaštart, ašmun* enthalten[1]. In den südarabischen Personennamen ist anscheinend niemals von dem Verhältnis die Rede, in welchem der Gott zu dem einzelnen als solchem steht. In den westsemitischen und ebenso in den südarabischen Personennamen wird von dem einzelnen mit absoluter Deutlichkeit nur gesprochen in den Namen mit *ʿebeḏ* „Knecht" und seinen Synonymen (s. VI Kap., I), also mit Bezug auf das Verhältnis, in welchem der einzelne seinerseits zu der Gottheit steht.

Für das Phönizische weiß ich außer den schon genannten Ausnahmen an theophoren Personennamen mit einem Pronominalsuffix am Gottesnamen nur noch anzuführen die zweifelhaften Namen mit *ăḏonī* (*aḏūni*), wo wir den Gebrauch des Pronominalsuffixes, wenn er hier wirklich zu finden ist, aus der Bedeutung des Wortes *adon* als eines Titels, nicht einer eigentlichen Gottesbenennung, glaubten erklären zu sollen (S. 56 f.). Für die Aramäer ist, soviel ich sehe, neben jenem *abīṭab* und vielleicht einem anderen Namen mit ganz unsicherem *abi* (S. 315) ein *i* an der Gottesbenennung eines theophoren Personennamens nur noch nachzuweisen an einigen in assyrischen Inschriften aus der Sargonidenzeit überlieferten anscheinend aramäischen Namen, die ein *ṭūri* (= hebr. *ṣūri*) „mein Fels" enthalten[2].

[1] Vgl. die Beobachtung von Cheyne bei Buchanan Gray, Names, S. 85.

[2] S. Zimmern, KAT [3], S. 477.

In diesen Namen scheint überall *ṭūri* als Prädikat gedacht zu sein, neben einer eigentlichen Gottesbenennung als dem Subjekt, so in *adūni-ṭū[ri]*, *ṭūri-baltu*, *ai-ṭūri*: „*adūni* ist mein Fels" usw. Daß hier das Pronominalsuffix gebraucht wird, ist ähnlich zu beurteilen wie bei *ădonī*, *adūni* in Personennamen. Das Wort *ṭūr*, *ṣūr* „Fels" ist, wenigstens so, wie es im Alten Testament, und nicht anders gewiß in den aramäischen Namen, bildlicher Weise von der Gottheit gebraucht wird, für sich allein keine eigentliche Gottesbenennung, sondern wird es erst, wenn von Menschen die Rede ist, für die die Gottheit ein Fels ist. Das Wort bedarf also, um Gottesname zu sein, irgendwelcher Hinweisung auf den Menschen oder den Verband, zu welchem die Gottheit in einer Beziehung steht. Wo, wie in dem alttestamentlichen Namen *pĕdāh-ṣūr* „(der) Fels hat erlöst" und in dem absoluten Gebrauch von *ṣūr* in der Art eines Gottesnamens außerhalb der Personennamen in später alttestamentlicher Literatur, eine Beziehung zu dem Verehrer oder den Verehrern nicht ausgedrückt ist, muß sie hinzugedacht werden. Überdies haben wir es in dieser bildlichen Benennung gewiß mit relativ jungem Sprachgebrauch zu tun, wie denn die alttestamentlichen, nur in der priesterlichen Schrift vorkommenden, Personennamen mit *ṣūr*, *ṣūrī* alle spät zu sein scheinen und vielleicht künstlich gebildet sind.

Nur ausnahmsweise also hat sich bei den Phöniziern und Aramäern, wie die vereinzelten theophoren Namen mit geschriebenem *i* an der Gottesbenennung zeigen, das Bedürfnis herausgestellt, den Gott durch diese Ausdrucksweise zu dem einzelnen in eine direkte Beziehung zu setzen. Dabei ist speziell für das *i* an der Gottesbenennung *ab* zu beachten, daß die Gemme, die jenes phönizische oder aramäische *abī-baʿal* aufweist, spät sein mag und der allerdings nicht ganz junge aramäische Name *abīṭab* unter babylonischem Einfluß gebildet sein kann (vgl. altbabylonisches *bēliṭab*).

3 Die grammatische Form *ăbī*

Die nicht kleine Zahl alttestamentlicher Personennamen mit *ăbī* als Gottesbenennung würde aus der gewöhnlichen Art der Bildung theophorer Namen bei den Westsemiten herausfallen, wenn dies *ăbī* die Bedeutung „mein Vater" hätte. Wie mir scheint, läßt sich aber aus dem Wechsel von *ăbī* und *āb* (*ab, eb*) in den hebräischen theophoren Namen als wahrscheinlich entnehmen, daß die Bildungen mit *āb*

das Primäre sind und *ăbī* ursprünglich nicht in dem Sinne „mein Vater" verstanden wurde. Es ist doch sehr auffallend, daß *ăbī* nur als erster Bestandteil des Namens gebraucht wird, dagegen die Form ohne *ī* sowohl an erster als an zweiter Stelle (S. 316 ff.). Dabei unterscheiden sich die Namen mit *ăbī* von denen mit *āb* durch nichts anderes als durch jene konsequent beobachtete Stellung des *ăbī*. Neben *jō'āb* steht *ăbijjāh*, neben *ĕlī'āb* kommt vor *ăbī'ēl*. Das scheint darauf hinzuweisen, daß wenigstens ursprünglich das *ī* dem Inhalt des Personennamens keine besondere Färbung gab, sondern lediglich irgendwelche grammatische Bedeutung hatte, die in der Wortstellung begründet war. Auf den Ostraka aus Samarien kommen nur mit אב gebildete Namen vor: die Personennamen חנאב, אבבעל, אביו („Vater ist Jahwe") und der Ortsname אבעזר[1]. Das ist freilich für die Aussprache nicht unbedingt entscheidend, da in der Schrift dieser Ostraka Vokalbuchstaben sich vielleicht überhaupt nicht vorfinden[2].

Es ist demnach zu fragen, ob es möglich ist, dem *ăbī* der Personennamen eine rein formelle Bedeutung zuzusprechen. Das *ăbī* muß, wenn dem *ī* nur dieser Wert zukommt, da wir seine Auffassung als status constructus ausgeschlossen fanden (S. 312 ff.), den status absolutus repräsentieren[3]. Wie es als solcher verstanden werden kann, ist allerdings nicht ganz einfach zu beantworten[4]. Wohl

[1] S. oben S. 316, 2.

[2] Aber י als Vokalbuchstabe doch vielleicht in אלישע Harvard Excavations at Samaria [s. oben S. 316, 2], Bd. I, S. 233 no. 1). Freilich ist möglich die Lesung אֶלְיְשָׁע (so Jirku, OLZ 1925, S. 276). Die masoretische Lesung אֱלִישָׁע ist bezeugt durch Ἐλεισαῖε, Ἐλισαῖε (Luc Ελισσαιε) der LXX, könnte aber trotzdem Kontraktion sein aus אֶלְיְשָׁע.

[3] Während das *ăbī* der Personennamen verstanden als status constructus Gesenius und Ewald (s. oben 312, 1), fassen das *ī* dieser Namen überall auf als Pronominalsuffix Olshausen (Hebr. Sprache, S. 615 f. 620) und Bauer-Leander (Grammatik, S. 524 g), in den meisten Fällen auch, aber mit einzelnen mir nicht verständlichen Inkonsequenzen, die Oxforder Ausgabe von Gesenius' Lexikon 1906. Auch Nöldeke scheint neuerdings überall an das Pronominalsuffix zu denken (Artikel „Names" K. 3288 § 44), nachdem er es schon früher (ZDMG 42, 1888, S. 484, Anm. 2) „äußerst unwahrscheinlich" gefunden hatte, daß *ăbī* der Personennamen „je = אַב st. abs. wäre". — Dagegen haben sich für die Auffassung als status absolutus erklärt für einzelne Fälle Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, S. 182; allgemein Baethgen, Beitr., S. 156; Buchanan Gray, Names, S. 85 f.

[4] Darauf, daß in den Personennamen neben *ăbī* auch *ăbū* vorkommt, möchte ich für *ăbī* als status absolutus nicht mit Baethgen und Buchanan Gray Gewicht legen. Ich habe als Beleg nur אבוגיל I Rg 25 18 Ketib (vgl. aber *ḥămūṭal* und daneben *ḥămīṭal*);

keinenfalls kann die Form des status constructus *ăbī* alte Form auch des status absolutus sein, was zur Voraussetzung hätte, daß das Wort gebildet war[1] von einem Stamme אבה = אבי. Eher ist *āb* ein von keinem triliteralen Stamme abzuleitendes Urwort, entnommen aus dem Lallen des Kindes, und der status constructus ist nach Analogie der Ableitungen von einem Stamme ל"ה gebildet[2]. Für das *ī* in dem *ăbī* der Personennamen bleibt so kaum etwas anderes übrig, als darin das chirek compaginis zu erkennen. Nun wird aber dieses mit wenigen Ausnahmen, die wohl später Zeit angehören, nur gebraucht am status constructus. Dieser liegt auch vor in den Fällen, wo eine Präposition folgt. Auch in komponierten Personennamen ist im Hebräischen und ebenso im Phönizischen ein nicht als Pronominalsuffix aufzufassendes *i* mit Sicherheit nur erkennbar am status constructus, so in hebräischem *zabdī'ēl* „Geschenk Els", *'abdī'ēl* „Knecht Els", vielleicht auch in hebräischem *ḥannī'ēl* und in Transkriptionen phönizischer Namen wie hannibal für חנבעל, anscheinend „Gnade Baals"[3]. Es könnten aber die Namen *ḥannī'ēl*, hannibal doch etwa aufgefaßt werden als ein Verbum enthaltend „gnädig ist El, Baal", was der gewöhnlichen Bildung der westsemitischen Eigennamen mehr entsprechen würde[4]. Dann wäre

auch *ḥammū'ēl*, wohl statt *ḥămū'ēl*). Wohl aber läßt sich für das *ī* als eine bedeutungslose Endung geltend machen, daß gelegentlich in den Transkriptionen komponierter phönizischer Personennamen i und o als Endung des ersten Bestandteils wechseln, so annobal neben hannibal, iddobal neben iddibal, s. P. Schröder, Die phönizische Sprache, S. 178 f.

[1] Für Ableitung von einem Stamme ל"ה Olshausen, Hebräische Sprache, S. 307 f.; Ewald, Hebräische Sprache § 149 h. 211 e.

[2] So Gesenius, Thesaurus, S. 8 a.

[3] Bildungen von komponierten Personennamen mit „verbindendem" *i* am ersten Teile sind, wie ihr Vorkommen zugleich im Phönizischen und Hebräischen zeigt, schon verhältnismäßig alt, werden nicht, wie J. Barth (Die Casusreste im Hebräischen, ZDMG 53, 1899, S. 597) anzunehmen scheint, erst im Hebräischen entstanden sein. Will man dieses *i* in *zabdī'ēl* usw. nicht mit Stade (Hebräische Grammatik, S. 203; zurückhaltend Nöldeke, Artikel „Names" § 21) als alten Genitiv auffassen, wogegen Barth (a. a. O., S. 593 ff.) begründete Einwendungen erhoben hat, so darf das *i* vielleicht angesehen werden als lediglich dem Zwecke dienend, daß das Aneinanderstoßen von zwei Tonsilben vermieden werde. Dazu gebrauchte man bei den Namenbildungen mit *āb*, *āḫ* und *ḥām* die aus dem status constructus gewohnte Form und bildete danach dann auch andere Namen mit einem *i* des ersten Bestandteils. Die weitere schwierige Frage nach der Entstehung dieses *ăbī* usw. für den status constructus bedarf für unseren Zusammenhang einer weiteren Untersuchung nicht. Barths Erklärung des *i* der Verwandtschaftswörter als Genitivbildung (a. a. O., S. 599) muß ich gestehen gerade unter seinen Voraussetzungen nicht verstehen zu können.

[4] Andere Transkriptionen komponierter phönizischer Namen mit gesprochenem *i* des ersten Bestandteils bei P. Schröder, Die phönizische Sprache, S. 179. Niemals ist darin

das *i* aufgekommen in äußerlicher Nachahmung solcher Namen, in welchen *i* an einem status constructus steht. Eine derartige Bildung in Nachahmung des *i* am status constructus lag bei den mit *āb* zusammengesetzten Namen bei den Hebräern um so näher, als ihnen die Endung *ī* aus der ständigen Form des status constructus geläufig war. Was das Chirek compaginis ursprünglich bedeutete, ob es eine alte bedeutungslos gewordene Genitivendung, wie heute meist angenommen wird, oder eine Form des status constructus[1] war, kommt dabei nicht in Betracht. Es ist zu einer Form geworden, dazu bestimmt, zwei Begriffe miteinander zu verbinden[2].

Wenn wirklich das *ī* in dem *ăbī* der Personennamen ein bedeutungsloser Bindevokal ist, dann wird auch das *ī* von *ĕlī* und *malkī* und so wohl noch anderer Bildungen mit *ī* in hebräischen Personennamen kaum anders zu beurteilen sein. Man beachte, daß in den Namen, wo *ēl* den zweiten Bestandteil bildet, die Endung *ī*, ebenso wie in den Namen mit *āb* als zweitem Bestandteil, immer fehlt: *šĕmū'ēl*, *ḥănan'ēl* usw. Nur das *ī* der hebräischen Namen mit *ădonī* (S. 105) mag ebenso wie das von keilschriftlichem *adūni* in den phönizischen Namen (S. 350) anders zu beurteilen sein. Hier läßt sich bei dem *ādōn*, das Titel, nicht Gottesname ist, an das Pronominalsuffix denken. Es ist zu beachten, daß in den Personennamen der Ostraka aus Samarien auch am ersten Glied eines komponierten Namens י nicht vorkommt: אחמלך[3] neben masoretischem אחימלך und אחנעם[4] neben masoretischem אחינעם. Daß in den Ostraka vokalisches *ī* nicht geschrieben wurde, ist doch zweifelhaft (S. 352). Vielleicht haben wir hier nicht nur eine ältere Schreibweise, sondern eine Auffassung der Namen, die an ein Pronominalsuffix nicht dachte: „der Bruder (Gott) ist König", „der Bruder ist Huld".

Es verdient Beachtung, daß auch in den phönizischen und aramäischen theophoren Personennamen mit — soviel ich sehe — nur

das Wort mit *i* deutlich ein Verbum, vielleicht aber in einzelnen Fällen ein Adjektiv und der ganze Name auch dann kein Status-constructus-Verhältnis, so wahrscheinlich rusicibar = ראש כבר „das große Vorgebirge".

[1] So G. R. Driver, The Origin of "Hireg compaginis" in Hebrew (Journal of Theological Studies, 1924, S. 76 f.)

[2] S. Buchanan Gray, Names, S. 84 f.: „an old ending retained — as so often in the construct. case — in consequence of the close connection due in this case to word composition".

[3] Harvard Excavations at Samaria [s. S. 316, 2], Bd. I, S. 234 no. 22 usw.

[4] Ebenda no. 19.

einer nicht sicheren Ausnahme ein geschriebenes *i* nur am Ende des ersten Bestandteiles steht, auch ein gesprochenes *i* nur für das Ende des ersten Bestandteiles durch Transkriptionen überliefert ist. Die Ausnahme ist punisches עבדא[דנ], wenn so ergänzt werden darf; aber hier ist, wie es scheint, der Gebrauch des *i* als eines Pronominalsuffixes in der Bedeutung von *adon* zu suchen (S. 350). Die Beobachtung, daß anscheinend mit dieser einen Ausnahme ein *i* niemals am zweiten Bestandteil eines komponierten Personennamens steht, läßt vielleicht daran zweifeln, daß in אביבעל und אביטב (S. 315) die Schreibung mit י ursprünglich ist. Sie könnte hervorgegangen sein aus einer in ihrer Entstehung anders gemeinten bloßen Aussprache *abibaʿal*, *abiṭāb*. Es ist nicht zu übersehen, daß im Phönizischen und im Punischen auch die Schreibung אבבעל vorkommt (S. 314 f.).

Aber wie in *abibaʿal* das geschriebene *i* gewiß gemeint ist als Pronominalsuffix, da die Phönizier das verbindende *i* nicht geschrieben zu haben scheinen (so in חנבעל, gesprochen Hannibal), so mögen auch die Israeliten später das *i* am ersten Teile der theophoren Personennamen als Pronominalsuffix aufgefaßt haben. Daß es schon ursprünglich so gemeint war, ist am wenigsten bei den Namen mit *ăbī* anzunehmen, da, wie wir sahen, im ganzen Alten Testament die Gottheit niemals dargestellt wird als Vater des einzelnen, auch nicht in den Zeiten, wo die Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines individuellen in der Literatur reichlich bezeugt ist. Ausnahmen sind nur scheinbar II Rg 7 14 und Ps 89 27. An der ersten Stelle wird Jahwe nicht Vater des Davidssohnes genannt, sondern gesagt, daß er ihm „zum Vater", d. h. wie ein Vater, sein werde, und besonders kommt für diese außerordentliche Zusage in Betracht, daß es sich um das Verhältnis Jahwes zu dem König seines Volkes Israel handelt, der als Spitze des Volkstums für seine Person die Stellung zu Jahwe einnimmt, die dem Volke zukommt. Ebenso wird Ps 89 27 von David als dem idealen König des Gottesvolkes gesagt, daß er Jahwe nennen werde „mein Vater", und zwar in dem übertragenen Sinne des Versorgers; denn parallel damit steht der Ausdruck „mein Gott und Fels meines Heils"[1]. Eine wirkliche Ausnahme liegt nur vor Sir 23 1. 4, wenn der Grieche den fehlenden

[1] Hiob 34 36 ist אָבִי in Elihus Munde nicht zu verstehen „mein Vater" als eine Anrede an Gott, die hier nicht am Platze wäre, sondern es liegt entweder eine Wunschpartikel vor (vgl. בִּי), oder es ist eine Emendation vorzunehmen, vielleicht אֵלִי.

hebräischen Text richtig wiedergibt; denn in der Anrede an Gott mit κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα (v. 4 θεὲ) ζωῆς μου könnte dem πάτερ nur entsprechen *ābī* „mein Vater" (so Syr, vgl. Sap 14 3); aber das Auffallende dieser Anrede läßt daran zweifeln, ob der Sinn des Originals richtig wiedergegeben ist[1]. Noch im Neuen Testament wird Gott nur von Jesus in seiner besonderen Sohnesstellung „mein Vater" genannt; sonst ist Gott nur „unser Vater" oder „euer Vater", nun allerdings nicht mehr als der Vater des Volkes Israel, sondern der Menschen überhaupt.

Zusammengehalten mit der Art des alttestamentlichen Gebrauchs von *āb* als Gottesbenennung außerhalb der Personennamen scheint mir die Sachlage für die Namen mit *āb* (*ab*, *eb*) und *ăbī* die Annahme eher zu bestätigen als nur unangetastet zu lassen, daß *ab* als Gottesbenennung sich bei den Hebräern, und dann ebenso gewiß ursprünglich bei allen Semiten, auf das Verhältnis der Gottheit zu dem ihr eignenden Verbande bezog, auf das zu dem einzelnen aber zweifellos sekundärer Weise, sofern er teil hat an dem, was die Gesamtheit in ihrer Stellung zu dem Gott als dem Vater besitzt; denn sicher wurde ein Kind *jō'āb* genannt, um die Hoffnung auszusprechen, daß es in seinem persönlichen Erleben Jahwes Walten als des Vaters des Volkes erfahren werde. Geprägt aber wurde diese Gottesbenennung aus dem Gedanken an das Verhältnis des Gottes zu einem Verbande.

Wie es in den südarabischen Personennamen mit *ab* liegt, ist nicht mit derselben Bestimmtheit zu sagen. Wir sahen (S. 320 f.), daß in ihnen ein Pronominalsuffix nicht zum Ausdruck kommt. Es wäre aber möglich, daß dies nur in der Schrift nicht der Fall war, und daß das אב gesprochen wurde *abi*. Wahrscheinlich ist das aber nicht, da sich bei den Südarabern, wie wir zu sehen glaubten (S. 253 ff.), die Auffassung der Gottheit als eines Stammesgottes viel länger erhalten hat als bei den Westsemiten. Das wird auch in den Personennamen zum Ausdruck gekommen und bei ihrem אב gedacht sein an den Stammesgott, zu dem der einzelne nur als ein Glied des Stammes in einer Beziehung stand.

Gewiß ist freilich weder von dem Stamme noch von der Gens

[1] Der griechische Text legt es nahe, das πάτερ ebenso wie δέσποτα (θεὲ) mit ζωῆς μου zu verbinden. Das ließe sich aber im Hebräischen nicht in derselben Weise ausdrücken.

der Gottesname *ab* geschaffen worden. Ebenso wie die Entstehung des Gottesglaubens gehört die eines Gottesnamens, der eine Charakterisierung der Gottheit ausspricht, immer einer Einzelpersönlichkeit an, die das in ihrem Innenleben und ihrer Ausdrucksweise Entstandene dem Verbande, dem sie angehört, vermittelt. Aber der einzelne, der zuerst den Gott als Vater benannte, wollte — so werden wir die Entstehung zu denken haben — mit dieser Bezeichnung ausdrücken, daß der Gott dem Verbande das ist, was ihm persönlich der leibliche Vater. Die Prägung der Gottesbenennung ist etwas Individuelles; aber der sie Ausführende empfand dabei als ein Glied der Gemeinschaft, von der er sich nicht losgelöst denken konnte. Der von ihm gefundene Ausdruck mußte, weil das ihm zugrunde liegende Empfinden bei allen dasselbe war, als ein allgemeingültiger erscheinen, als ob sie alle zusammen ihn aufgebracht hätten.

Wenn es richtig ist, daß mit „Vater" der Gott ursprünglich nach seiner Beziehung zu dem Verbande benannt wurde und eine persönliche Aneignung des Gottes mit „mein Vater" in den ältesten Zeiten wirklich gefehlt hat, so ist die Frage aufzuwerfen, ob eine Aneignung der Gottheit von seiten des einzelnen dem ältesten Semitismus überhaupt mangelte, oder ob sich das Unterlassen einer Äußerung darüber nur auf die Vorstellung von dem Gott als dem Vater und ebenso nach unsern Beobachtungen über den Gebrauch von *baʿal* (S. 273 ff.) auf die von dem Herrn bezieht. Darauf kann erst später eingegangen werden (s. VI Kap., II).

V. Sohn, Kind der Gottheit

Daß in den ältesten Zeiten das *ab* der Personennamen keine Beziehung hat auf das Verhältnis der Gottheit zu dem einzelnen, wird weiter dadurch nahegelegt, daß Personennamen, die den Namensträger als Sohn oder Tochter der Gottheit bezeichnen, bei den Semiten selten sind.

Zudem ist in den Fällen, wo es sich um Namen mit בן handelt, die Bedeutung „Sohn" nicht sicher; denn vor einem Gottesnamen kann בן auch abzuleiten sein von בנה „bauen" nach Analogie des hebräischen Namens *bĕnājāhū, bĕnājāh* (vgl. den alttestamentlichen Ortsnamen *jabnĕʾēl*)[1]. Für den einzigen mir bekannten Namen bei

[1] Gegen die Annahme DE LAGARDES, daß in einzelnen Namen mit אב dieses = אבן (ابن), d. i. בן, nach den Lesungen der LXX mit scheinbarer Assimilation des ב, so Ἀβεννήρ, Ἀβεσσαλώμ, Ἀβεσσαί, Ἀβεσσοῦε, s. BUCHANAN GRAY, Names, S. 23.

den alten Nordarabern, in welchem *ben* in Verbindung mit einem Gottesnamen erkannt werden könnte, den safatenischen Namen בנאל (Littm., Inscr., S. 122), ist wahrscheinlich an בנה zu denken[1]. Das appellative *ēl* statt eines individuellen Gottesnamens spricht dafür, da der einzelne nicht wohl allgemein zu der Gottheit, d. h. zu allen Göttern, in ein Sohnesverhältnis gestellt werden konnte. Auch die südarabischen Namen בנאל und בנוד (mit dem Gottesnamen *wadd*) können auf den Stamm בנה zurückgeführt werden[2]. Phönizisch kann ich als einen Namen mit *ben* „Sohn" vor einem Gottesnamen nur nachweisen in Abydos den vielleicht hierher gehörenden Namen בנמלך, der bedeuten kann „Sohn des Malk", und ebenda den sehr zweifelhaften [בנב[על][3]. Auch in diesen beiden Namen läßt sich aber בנ zu בנה stellen, was für den zweiten um so näher liegt, als er sich vergleichen läßt mit dem nabatäischen Namen בנהבל, doch wohl = בנה־בל.

Dagegen ist die Bedeutung gesichert für den punischen Frauennamen בתבעל „Tochter Baals". In dem hebräischen Frauennamen *batšeba*ᶜ ist vielleicht *šeba*ᶜ ein alter Gottesname[4]; wenn es anzunehmen ist, so wäre der Name nicht auf dem Boden der Jahwereligion gebildet. Ma 2 11 wird die Heidin genannt „Tochter eines fremden Gottes". Darin ist allgemein vorausgesetzt ein Kindesverhältnis des Verehrers zu seinem Gott.

In aramäischen Personennamen kommt häufiger nicht zu verkennendes *bar* „Sohn" in Verbindung mit einem Gottesnamen vor,

[1] Littmann: „God builds".

[2] So D. H. Müller, ZDMG 37, 1883, S. 15, Anm. 3.

[3] S. J. und H. Derenbourg, Revue d'assyriologie I, 1886, S. 87. 90 no. 15. 26; die dort vorgeschlagene Änderung in בדמלך, [בדב[על] ist willkürlich.

[4] Es läßt sich denken an die babylonische „Siebengottheit", *ilāni-sibit*, s. Zimmern, KAT ³, S. 620. Der Name *ĕlīšeba*ᶜ kann bedeuten „mein Gott ist (Gott) *šeba*ᶜ; eher aber ist hier *ĕlī* Subjekt und *šeba*ᶜ Prädikat, nämlich ein Abstraktum oder wohl ursprünglich ein Verbum zur Bezeichnung einer göttlichen Eigenschaft oder Betätigung. Dazu ist vielleicht zu vergleichen der nabatäische Personenname (Petra) שבעלהי CIS II, 370, nach den Herausgebern des Corpus zu emendieren שבעאלהי. — In dem Namen *bat-šūa*ᶜ I Chr 2 3; 3 5 könnte vielleicht *šūa*ᶜ ein alter Gottesname sein; aber in *malkīšūa*ᶜ, *jĕhōšūa*ᶜ ist *šūa*ᶜ offenbar ein Abstraktum oder ein Verbum (S. 99). Der Name *bat-šūa*ᶜ ist sehr zweifelhaft: I Chr 2 3 scheint er von dem Chronisten willkürlich gebildet zu sein aus seiner Quelle Ge 38 2, und I Chr 3 5 ist בת־שוע vermutlich Verschreibung für בת־שבע. — Schwerlich gehört zu den Namen mit *bat* der für eine ägyptische Königstochter *bitjāh* I Chr 4 18, den man allerdings entstanden denken könnte aus *batjāh* „Tochter Jahwes". Aber es liegt doch wohl ein ägyptischer Name vor; zudem ist die Überlieferung des Namens sehr unsicher: LXX B Γελιά, A Βεθθια, Luc Φαθθουια.

so schon in den altaramäischen Inschriften von Sendschirli ברכב „Sohn des (Gottes) Rekub“ und palmyrenisch ברנבו „Sohn des Nebo“, ברעתא, ברעתה „Sohn des ʿAte“ (damit vielleicht identisch ברעתו in einer Sinai-Inschrift), ברשמש „Sohn des Sonnengottes“ [1], barlaha = *bar-ĕlāhā'* „Sohn des Gottes“ CIL III, 8785) als Name eines Priesters des I. O. M. Dolichenus [2]. Hierher gehört auch der im Syrischen und in der Transkription βαράδατος bezeugte Name *barhadad* [3]. Ein altheidnischer Name ist zu erkennen in dem syrischen *barbeʿešmīn* = ברבעלשמין „Sohn des Baalschamin“, bezeugt als Name eines Bischofs von Seleucia und Ktesiphon († 346) in den Acta martyrum orientalium I, 111 [4]. Hierher gehört schließlich auch der Name einer Familie unter den jerusalemischen Tempelsklaven, der nichtjüdischen Ursprungs sein wird, *barḳōs* Esr 2 53; Neh 7 55 „Sohn des (Gottes) Ḳos“ [5]. Es ist ein auf eine Familie übertragener Personenname.

Diese aramäischen Namen mit *bar* können alle späte Bildungen sein bis auf den im achten Jahrhundert bezeugten Namen *bar-rekub*. Der im Alten Testament *benhădad* geschriebene Name wird schon für damaszenische Könige des zehnten Jahrhunderts angewandt und lautete korrekt ברהדד, gehört aber nur hierher, wenn diese Form zu verstehen ist „Sohn des Hadad“, was sich vielleicht bezweifeln läßt [6]. Die beiden zuletzt genannten altaramäischen Namen unterscheiden sich von den anderen dadurch, daß sie Königsnamen sind. Bei den Aramäern mögen, wie es bei den Babyloniern zu beobachten ist, die Könige gedacht worden sein als in einem besonderen Sohnesverhältnis zu einem Gott stehend, das wohl zu verstehen wäre im eigentlichen Sinne von einer göttlichen Abstammung und nichts zu tun hätte mit dem Verhältnis des einzelnen Volks- oder Stammesangehörigen zu der Gottheit. In einem altsumerischen Liede von

[1] Der Name ברשמש ist in syrischer Literatur bis in späte Zeit zu belegen, s. Artikel „Sonne“ PRE [3], Bd. XVIII, S. 500, 54 ff.

[2] Zu der Auffassung von *ĕlāhā'* als status emphaticus vgl. oben S. 315, 5.

[3] S. Artikel „Hadad“ PRE [3], Bd. VII, 1899, S. 284, 2 ff.

[4] S. SACHAU, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen X, 2, 1907, S. 77, 1.

[5] Über den edomitischen Gott Ḳos (קס, keilschriftlich *ḳauš*) s. Artikel „Edom“ PRE [3], Bd. V, 1898, S. 167, 7 ff.

[6] Richtige Form des im Alten Testament בֶּנְהֲדָד geschriebenen Namens war nach der Zakir-Inschrift Z. 4 f. ברהדד (POGNON, Inscr., S. 160 f.). Ob aber darin בר bedeutet „Sohn“, kann zweifelhaft erscheinen nach der assyrischen Wiedergabe des Namens mit *An-Im-idri*, worin בר aufgefaßt ist als Gottesname. Vielleicht beruht aber diese Wiedergabe des Königsnamens auf einer Verwechselung. [S. Nachträge].

der Vergöttlichung des Königs Lipit-Ištar wird dieser wiederholt genannt „Kind Ellils“ (*dumu dEn-lil*)[1]. Altbabylonische und auch assyrische Könige bezeichnen sich mehrfach als von einer bestimmten Göttin geboren[2].

Aber in babylonischen Personennamen ist die Benennung als Sohn, Kind oder Tochter einer Gottheit ganz gewöhnlich auch für Personen, die nicht königlichen Ranges sind. Solche Benennung des einzelnen ist hier in viel weiterem Umfang vertreten als bei den übrigen Semiten. Dahin gehören in erster Linie altbabylonische Namen wie *apil (abil)-ištar, apil-šamaš,* „Sohn der Ištar, des Šamaš“ u. a.[3]. Daneben kommen Namen vor, gebildet aus *māru* „Kind“ oder *mārtu* „Tochter“ oder mit *būnu, būru, pir'u, pirḫu* „Sprößling“ und einem Gottesnamen[4]. Diese Verwendung von *apil* usw. ist ebenso zu beurteilen wie die parallele von *abu* mit Pronominalsuffixen (S. 349). Es ist hier wieder dieselbe Beobachtung zu machen wie bei *ab,* daß die Babylonier weit früher als die anderen Semiten dazu gelangten, an ein Verhältnis des einzelnen zur Gottheit zu denken.

Wenn wir die Entwicklung der Vorstellung von dem Gott als dem Vater vergleichen, so ist von vornherein die Vermutung gegeben, daß ebenso wie *ab* auch die Benennung als „Sohn“ sich ursprünglich bezog auf den Stamm in seinem Verhältnis zur Gottheit. Was einstmals dem Stammesgott und der Stellung zu ihm gegolten hatte, wird übertragen worden sein auf jeden Gott und das Verhältnis jedes einzelnen zur Gottheit. Daß jenes wirklich der Ausgangspunkt war für die Bezeichnung als Sohn eines Gottes, geht deutlich hervor aus ihrer Anwendungsweise im Alten Testament. Hier ist nicht der einzelne Israelit, sondern nur das Volk als ganzes Jahwes Sohn (Ex 4 22 f.; Jer 31 9. 20)[5], und die Israeliten in ihrer

[1] Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung, ein altsumerisches Lied, Berichte Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., 1916, 5, S. 12, Z. 27; S. 14, Z. 39. 50, II, Z. 7.

[2] Belege bei J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 335 f. Vgl. unten S. 369.

[3] Ranke, Names, S. 59 f.; Ungnad, VAB VI, S. 409; Tallqvist, Namenbuch, S. 306; Poebel, S. 125. 139.

[4] Ranke, S. 76 f. (*būni-ili, būr-aja* usw.). S. 122 f. (*mār-ili* usw.). S. 191 (*mārat-ištar, m.-šamaš*). S. 135 f. (*pir[?]-ilišu, pirḫi-ilišu* usw.); Tallqvist, S. 285 *bir-(il)šamaš*; S. 321 (Namen mit *mār, mārat*); Poebel, S. 142 *mār-(ding.) šamaš*; Ungnad, VAB VI, S. 427 (Namen mit *mār*).

[5] Zu Ho 11 1 s. S. 325, 1.

Gesamtheit sind Söhne (Ho 2 1; Jes 1 2. 4; 30 1. 9; Dt 14 1; 32 5; Jes 63 8 und sonst) und Töchter (Dt 32 19; Jes 43 6) Jahwes. Ebenso nennt eine althebräische Dichtung Nu 21 29 die Moabiter Söhne und Töchter des Kemosch. Dagegen kommen auf dem Boden der Jahwereligion keine Personennamen vor, die aus *ben* oder *bat* und einem Gottesnamen beständen. Nur der König des Volkes Israel (II Rg 7 14; Ps 2 7 [hier möglicherweise speziell der messianische Zukunftskönig]; vgl. Ps 89 27 f.) ist als ein einzelner in seinem Verhältnis zu Jahwe ein Sohn und Jahwe für ihn ein Vater (II Rg 7 14; Ps 89 27), mag ihm nun diese Stellung zukommen als dem Haupte des Volkes, auf das die Ehrenprädikate des Volkes übertragen werden, oder mag darin ein Anklang zu erkennen sein an babylonische Vorstellung von einem außerordentlichen, wohl zum Teil in physischem Sinne verstandenen, Verhältnis des Königs zur Gottheit.

Diese bei Babyloniern und Assyrern nicht zu allen Zeiten vertretene Auffassung von der Stellung des Königs zur Gottheit beruht ebenso wie die damit zusammenhängende göttliche Verehrung des Königs wohl weniger, wie vielleicht die alttestamentliche Bezeichnung des Königs als „Sohn", darauf, daß der König die Spitze des Volkstums ist, als darauf, daß die gebietende Stellung des Königs als des Herrn Abbild ist des absoluten Herrseins der Gottheit. Wir werden aber später zu dem Urteil gelangen, daß diese Auffassung zuletzt doch wieder zurückgeht auf die Vorstellung von dem Gott als dem Repräsentanten und Haupte des Stammes (s. unten VII Kap., 4). Zunächst ist von dem besonderen Sohnesverhältnis des Königs abzusehen, das in keiner direkten Verbindung steht mit der Auffassung des Volkes oder Stammes und des einzelnen Volksangehörigen als des Sohnes eines Gottes.

Die Bezeichnung des Stammes als des „Sohnes" wird ursprünglich, ebenso wie die des Gottes als des „Vaters", gemeint gewesen sein in eigentlichem, physischem Sinne von der Erzeugung durch den Gott. In der Anwendung auf den einzelnen erhielt dann der Name „Sohn" eine metaphorische Bedeutung, bezog sich allgemein auf die Zugehörigkeit in einer untergebenen Stellung zu einer wohlwollenden Macht. Aber dies Bild schien den Vertretern der Jahwereligion, auf den einzelnen Menschen angewandt, der immer nur als „Knecht" gedacht wurde, ihn in eine zu nahe Stellung zu Jahwe zu rücken. So vermied man mit dieser Metapher gebildete Personennamen.

Aber doch hat die alttestamentliche Religion in ihren späteren Stadien die Stellung des einzelnen Menschen zur Gottheit gedacht unter dem Bilde des Sohnesverhältnisses. Hi 31 18 ist Hiob sich dessen bewußt, daß Gott ihn wie ein Vater großzog von seiner Jugend an und leitete von Mutterleibe an[1].

Eine analoge Wandlung der Bedeutung liegt vor in der alttestamentlichen Bezeichnung der Engel als *bĕnê hā-ĕlohīm*, *bĕnê ēl* oder *bĕnê ēlīm* „Söhne Gottes" (die dritte Form mit dem Plural der Attraktion). Dieser Engelname ist nicht auf dem Boden der Jahwereligion entstanden; niemals heißen die Engel „Söhne Jahwes". Der Ausdruck und überhaupt die Vorstellung von den Engeln ist auch nicht althebräisch. Es liegt hier zugrunde die aus fremder polytheistischer Religion entnommene Anschauung von untergeordneten Göttern als von einem höheren Gott erzeugten, wie in diesem Sinne Ištar die Tochter des Sin heißt. Bei jener auf diesem Wege entstandenen Benennung der Engel ist lediglich gedacht an ein Verhältnis des Untergebenseins und dabei doch einer nahen Beziehung, wie die Prophetenschüler und dann die Propheten überhaupt bezeichnet wurden als „Söhne der Propheten", was zuletzt nicht mehr bedeutet als zu der Prophetenschaft Gehörende.

Unsere Annahme, daß die Namen, die den Namensträger als Sohn der Gottheit bezeichnen, nicht dem höchsten Altertum angehören, verträgt sich durchaus mit der nur scheinbar entgegenstehenden Tatsache, daß seit ältesten Zeiten in Personennamen ein Gott bezeichnet wird als Vater. In den Namen mit „Vater" kommt, wie wir zu sehen glaubten, nicht ein persönliches Verhältnis der Gottheit zum einzelnen zur Geltung, sondern ihr Verhältnis zur Gemeinschaft, woran ihr individuelles Glied nur partizipiert. In theophoren Namen mit „Sohn" aber wird direkt eine Beziehung des einzelnen zur Gottheit ausgesprochen, die nach unseren Beobachtungen an den Gottesbenennungen *baʿal* und *ab* erst verhältnismäßig spät zur Geltung kam.

VI. Die Muttergöttin

Neben der Benennung der Gottheit als „Vater" kommt auch die als „Mutter" vor. An und für sich ließe sie sich, analog der Vor-

[1] l. גְּדָלַנִי, נָחַנִי, und v. 18 ist zu verbinden mit v. 14 nach Duhm.

stellung vom „Vater" als dem Erzeuger des Stammes, auf die Gottheit als Gebärerin und dann auch Haupt oder Führerin des Stammes beziehen. Nach der Art aber, wie das Epitheton „Mutter" im Semitismus für Göttinnen vorkommt, ist eine Hinweisung auf das Verhältnis zu einer bestimmten, durch wirkliche oder vermeintliche gemeinsame Abstammung verbundenen Kultgemeinschaft nicht wahrscheinlich. Für die meisten Fälle ist sie ausgeschlossen.

Bei den Babyloniern findet sich vielfach eine Muttergöttin, *ummu*. Am häufigsten wird Ištar als solche gedacht. Für sie besteht, soviel ich sehe, in eben dieser Eigenschaft keine Beziehung zu einer bestimmten Gemeinschaftsbildung unter den Menschen, einem Volk oder einer Stadt oder einem Stamme. Sie ist allgemein die Mutter der Götter und Menschen [1]. Zu einer bestimmten Gesellschaftsgruppe unter den Menschen steht sie überhaupt nur vereinzelt in einer Verbindung (s. S. 366), aber nicht mit der Bezeichnung als Mutter. Wohl als die allgemein gebärende Kraft kommt sie zur Darstellung in Figuren, die an der weiblichen Gestalt die dem Gebären dienenden Teile hervorheben; noch mehr unverkennbar ist diese Bedeutung da, wo ihr Bild ein Kind auf dem Arme hat. Es handelt sich hier offenbar um eine Naturkraft. Auch mit der Benennung der Ninlil im Gesetz Hammurabis (ed. Winckler Rs. 26, 82) mit *ummu rabītum* „die große Mutter" und der Nintu mit *ummu bānīti* „die gebärende Mutter" (ebenda 28, 43) wird die Mutter alles Lebendigen gemeint sein. Wir haben es hier überall mit einer ganz anderen Vorstellungsweise zu tun als in der Auffassung des Gottes als des Vaters, nämlich als des Urhebers einer bestimmten durch wirkliche oder fiktive Blutsverwandtschaft verbundenen Gruppe unter den Menschen und des väterlichen Versorgers dieses ihm angehörenden Verbandes. Wenn Ištar in Personennamen, so in den altbabylonischen *ištar-ummi* „Ištar ist meine Mutter", *ištar-ummaša* „Ištar ist ihre (seine) Mutter" [2], auch als Mutter des einzelnen bezeichnet wird, gewiß in dem Sinne, daß sie sich seiner mütterlich annimmt, so ist das offenbar eine sekundäre Deutung der „Mutter".

Die Vorstellung der alles gebärenden Muttergöttin ist bei den

[1] Zimmern, KAT [3], S. 428 f.

[2] Ranke, Names, S. 189; Tallqvist, Namenbuch, S. 247. Daneben in Personennamen *ummi* in Verbindung mit den Namen anderer Göttinnen: *ṣarpanītum*, *išḫara*, *NIN-GAL* (Ranke, S. 195 f.).

babylonischen Semiten uralt. Die von einer „Mutter der Götter" besitzen sie mit den Sumerern gemeinsam. In altsumerischen Texten, bei Ur-ba-u und Gudea von Lagasch, wird eine „Mutter (*ama*) der Götter" genannt, nämlich als solche die Göttin Ninḫursag [1], die die semitischen Babylonier mit ihrer Bēlit-ilē identifizierten. Ninḫursag wird doch wohl mit diesem Prädikat, ebenso wie Ištar, bezeichnet als diejenige, die die Götter geboren hat, trägt es schwerlich nur als eine Ehrenbenennung zum Ausdruck ihrer überragenden Stellung im Pantheon [2]. Es muß bei dieser Vorstellung, ebenso wie bei der analogen von einem Vater der Götter (S. 323), unentschieden bleiben, ob die Sumerer oder die Semiten sie aufgebracht haben. Vielleicht ist es sogar zweifelhaft, ob die Muttergöttin auf einer von beiden Seiten ursprünglich ist. Der semitische Ursprung jedenfalls nicht nur ihres Verhältnisses zu den anderen Göttern, sondern der ihrer ganzen Vorstellung als einer gebärenden Kraft ist sehr unsicher, weil die Muttergöttin bei den übrigen Semiten zum Teil ganz fehlt, zum Teil in Formen auftritt, die auf eine Entlehnung aus Babylonien zu verweisen scheinen oder auch einen Einfluß der großen Mutter in der kleinasiatischen Götterwelt zulassen. Vielleicht stellt sich einmal die Möglichkeit ein, an kleinasiatische Einwirkung schon auf die alten Sumerer und Akkader zu denken. Einstweilen ist bei dem Verzicht auf eine Bestimmung des Ursprungs zu verbleiben. Auch in westsemitischen Religionsformen ist der Gedanke der gebärenden Göttin schon verhältnismäßig früh bezeugt. Aber nach der Art unserer Nachrichten läßt sich daraus für seine Ursprünglichkeit auf diesem Gebiet nichts entscheiden. Deutlich dagegen scheint mir zu sein, daß die das Leben setzende Göttin nichts zu tun hat mit einer Erzeugung der Stammes-, Stadt- oder Volksgemeinschaft, wie das bei dem Gott als Vater der Fall ist [3].

[1] Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (VAB, Bd. I, 1, 1907), S. 60, 3, 8; S. 66, a, 3, 5 f., an der zweiten Stelle unter dem Beinamen *nin-tu(d)*.

[2] Dafür, daß bei den Sumerern die Muttergöttin als die gebärende gedacht ist, spricht die Bezeichnung der Göttin Nininsina bei Aradsin, König von Larsa, als „Mutter des Landes, welche Leben gibt und das Land erschafft" (Thureau-Dangin a. a. O., S. 214, d, 2 f.).

[3] Robertson Smith, der (Die Religion, S. 37. 39 ff.) annimmt, daß die Göttin ursprünglich Mutter genannt wurde als die Mutter des Stammes, wofür erst später der Gott als Vater des Stammes substituiert worden sei, hat meines Erachtens keinen überzeugenden Beleg für jene Auffassung von der Göttin beigebracht. Ich kann ihn auch nicht finden bei Barton (A Sketch of Semitic Origins social and religious, New York 1902, S. 81 ff.),

Bei den Südsemiten weiß ich eine der babylonischen Muttergöttin entsprechende Vorstellung in keiner Periode nachzuweisen. Wo wir bei den Westsemiten einer Muttergöttin begegnen, ist es zweifelhaft, ob wir es mit einer alteinheimischen Vorstellung zu tun haben. Die vielen auf palästinischem Boden gefundenen Figuren, die die Muttergöttin darstellen, sind alle mehr oder weniger deutliche Nachahmungen babylonischer oder kleinasiatischer Vorbilder[1]. Die Allat bei den Nabatäern in ihrer Eigenschaft als „Mutter der Götter" (CIS II, 185, 5 f.) und das entsprechende Epitheton „deūm mater" bei Apulejus (Metamorph. l. IX, c. 10) für die dea Syria sind ebenfalls entweder aus Babylonien oder eher aus Kleinasien entlehnt. Für phönizische Auffassung der Göttin als Mutter haben wir nur wenige und ausschließlich späte Zeugnisse. Sehr zweifelhaft und dunkel ist in einer anscheinend dem vierten Jahrhundert angehörenden cyprischen Inschrift die Gottheitsbenennung אם האזרת (CIS I, 13, 3)[2]. Als selbständiger Gottesname kommt in Karthago vor רבת אמא „die große Mutter" (CIS I, 177) und ebenda אם neben רבת als Epitheton der großen karthagischen Göttin Tanit (CIS I, 195): [ל]אם לרבת לתנת „der großen Mutter Tanit" oder eher „der Mutter, der Herrin Tanit". Das Epitheton אם „Mutter", als im Kult der kleinasiatischen Rhea aus Syrien oder Phönizien entlehnt, ist zu erkennen in dem Namen Ἀμμάς bei Hesychius, der erklärt wird: . . . καὶ ἡ μήτηρ. καὶ ἡ Ρέα (vgl. Etymologicum magnum s. v. Ἀμμά: Ἕτροφὸς καὶ ἡ μήτηρ κατὰ ὑποκόρισμα. καὶ ἡ Ρέα δὲ λέγεται καὶ ἀμμάς). Die Auffassung aber der Rhea als „Mutter" ist einheimisch kleinasiatisch. In den anderen Fällen kann eine Beeinflussung durch die Babylonier oder durch die kleinasiatische „große Mutter" vorliegen. In phönizischen Personennamen ist אם „Mutter" mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Der mehrfach vorkommende Personenname אמיעשתרת, der bedeuten könnte

---

der mit großer Energie für die Anschauung von Robertson Smith eintritt. Wenn Ištar als Mutter der Götter und Menschen gedacht wird, so weist diese Darstellung nach jenen anderen doch wohl hin auf sie als die Quelle alles Lebendigen, nicht mit Sicherheit, wie die analogen Aussagen von dem Gott als Vater, denen sie nachgebildet sein kann, auf ihren Zusammenhang mit irgendwelchem sozialen oder politischen Verbande unter den Menschen.

[1] S. Edwin Pilz, Die weiblichen Gottheiten Kanaans, ZDPV 47, 1924, S. 129 ff., besonders S. 165 ff.

[2] P. Schröder, ZDMG 35, 1881, S. 424 liest wenig wahrscheinlich אמה אשרה „Mutter Aschera".

„Mutter ist Astarte", ist doch wahrscheinlicher eine Abkürzung von אמת־עשתרת „Magd der Astarte", was durch den punischen Frauennamen אמאשמן nahegelegt wird, der nur bedeuten kann „Magd des Esmun". Wahrscheinlich gemacht wird diese Auffassung des אמ dadurch, daß im Alten Testament mit אם „Mutter" gebildete Personennamen gänzlich fehlen. In der Jahwe-Religion können solche theophore Namen freilich nicht vorkommen. Aber wir finden im Alten Testament doch sonst kanaanäische und aramäische Personennamen der verschiedensten Bildungsarten.

Das Epitheton, das die Göttin ʿAnat in einer cyprischen Inschrift aus der Zeit Ptolemäus' I (CIS I, 95, 1) trägt, עז חים, mag es nun bedeuten „Kraft des Lebens" oder „Kraft der Lebendigen", weist hin auf eine der babylonischen Muttergöttin entsprechende Vorstellung von einer gebärenden Naturkraft[1]. Überhaupt wird bei den Westsemiten an die lebenspendende Kraft der Astarte oder einer der ihr verwandten Göttinnen nur in dem Sinne gedacht, daß sie das Prinzip der physischen Lebensentstehung in der Natur und in der Menschenwelt ist. Der Göttin ist geweiht der heilige Pfahl, das Abbild des „grünen" Baumes; sie spendet Befruchtung aus einer Quelle, verleiht der Herde den Nachwuchs; im Kultus wird sie verehrt durch Ausübung des Geschlechtsverkehrs. Irgendwelche Andeutung für die Beziehung der gebärenden Muttergöttin als solcher zu einem bestimmten Verbande unter den Menschen findet sich auf westsemitischem Boden nicht[2]. Wo die Semiten in vereinzelten Fällen, wie wir sahen (S. 262 ff.), Göttinnen gedacht haben als das Haupt einer Gemeinschaftsorganisation unter den Menschen, eines Stadtstaates, scheinen sie sich also diese Göttinnen nicht vorgestellt zu haben als die die Gemeinschaft erzeugende Macht, wie das für den Stammesgott der Fall war. Die Baalat Gebal wird zur Gebieterin des Stadtreiches Byblos und ebenso die Astarte zur Hauptgöttin des Stadtstaates Sidon durch eine Entwicklung geworden sein, die in keiner Beziehung steht zu der Bezeichnung der mit der Astarte dem Ursprung nach allerdings iden-

[1] Zu CIS I, 95, 1 s. Adonis und Esmun, S. 18, 2. Die bis jetzt unverständliche nähere Bezeichnung der Astarte von Eryx CIS I, 140, 1, die man gelesen hat ארך חים und verstanden hat „vitae longae (auctor)", enthält vielleicht keinen Hinweis auf lebenspendende Kraft der Göttin. Jedenfalls scheint ארך nach CIS I, 135, 1 besser als Ortsname „Eryx" aufgefaßt zu werden.

[2] Vgl. Adonis und Esmun, S. 17 ff.

tischen Ištar und zu der auch phönizischer Göttinnen als „Mutter", die vielleicht erst nach dem Vorbild der Ištar entstanden ist. Dort wird entweder unter dem Einfluß geschichtlicher Erlebnisse des Stammes oder Volkes oder auf Grund einer von der Vorstellung der Muttergöttin nicht beeinflußten mythologischen Ausbildung der Gottesvorstellung eine Göttin zur Herrin (*baʿalat*) des Gemeinwesens geworden sein in derselben Stellung, die in der Regel ein männlicher Gott einnimmt (S. 263 f.). Mit jener Vorstellung von einer Göttin als alles gebärender Mutter haben diese Göttinnen eines Stadtreiches nichts zu tun.

Nun finden wir aber bei den Sumerern — und daraus könnten Folgerungen gezogen werden mit Bezug auf die semitischen Babylonier — eine Verwendung des Epithetons „Mutter" für Göttinnen, die nicht auf die Erzeugung allgemeinen physischen Lebens zu verweisen scheint. In altsumerischen Texten kommt wiederholt eine Göttin vor als Mutter einer Stadt: die Göttin Gatumdu(g) wird von Gudea genannt „Mutter (*ama*) von Lagasch"[1] und dieselbe Göttin von ihm bezeichnet als „die Herrin, die Mutter, die Lagasch gegründet hat[2]. Pūrsin, König von Ur, nennt die Göttin Ningal „Mutter von Ur"[3]. Wir haben es hier, besonders deutlich in der Gatumdu(g), mit einer Stadtgöttin zu tun, und diese Art des Gebrauchs von „Mutter" könnten die ältesten Semiten Babyloniens gemeinsam mit den Sumerern angewandt haben. Die semitische Ištar war Schutz- und Hauptgöttin von Erech. Wir wissen aber nicht, ob sie dies geworden war, weil sie angesehen wurde als die die Stadtgemeinschaft oder etwa einen dieser vorangegangenen Stammesverband erzeugende Muttergöttin, oder ob irgendwelche Umstände in der Geschichte von Erech diese Stadt veranlaßten, die Ištar als ihre Patronin anzusehen, wie wir eine analoge geschichtliche Entstehung für die Bedeutung phönizischer Göttinnen als Stadtgöttinnen vermutet haben. [S. Nachträge].

Aber auch für die Sumerer fragt es sich, ob der Bezeichnung jener Göttinnen als Mutter einer Stadt die Vorstellung der Abstammung der Stadtbevölkerung von dieser Göttin zugrunde liegt.

[1] Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, S. 82, f, 1, 2; S. 110, 20, 17; S. 140, q, 2; S. 147, i[1], 2).

[2] Ebenda, S. 90, 3, 3.

[3] Ebenda, S. 198, d, 2, 7 f.

„Mutter" ist an der einen Stelle für Gatumdu(g) parallel gesetzt mit „Herrin", und die Göttin Ba-u wird genannt „Herrin der heiligen Stadt" (*uru-kug*)[1]. Ebenso wie „Herrin" (*nin*) kann „Mutter" ein ehrendes Epitheton sein, das die Göttin als die für die Stadt sorgende und sie leitende bezeichnet. In diesem Sinne wird Debora Ju 5 7 genannt „eine Mutter in Israel". Dasselbe Epitheton erhält II Rg 20 18 die Stadt Abel als eine führende unter den israelitischen Städten im Gegensatz zu unbedeutenderen. Auf Münzen aus der Zeit Antiochus IV Epiphanes steht in phönizischer Schrift „Laodikeia, einer Mutter (?) in Kanaan, gehörig"[2]. In einigermaßen analoger Weise wird bei den Hebräern die Bewohnerschaft der Stadt in den Ausdrücken „Tochter Zions", „Tochter Babels" bezeichnet als Tochter der persönlich aufgefaßten und als Mutter gedachten Stadt. Wie die persönlich gedachte Stadt kann auch ihre Schutzgöttin vorgestellt worden sein als Mutter der Bewohnerschaft. Vorzugsweise weibliche Gottheiten mögen auf vorderasiatischem Boden von jeher zu Patronen der eigentlichen Städte — seltener der Stadtreiche — geworden sein. Damit würde in Zusammenhang stehen, daß das gewöhnliche hebräische Wort für „Stadt" *ʿīr* immer als Femininum behandelt wird. Ob das auch gilt für das phönizische עיר (CIS I, 113, 1. 2), das anscheinend dem hebräischen *ʿīr* entspricht, wissen wir nicht; deutlich dagegen ist Femininum phönizisches קרת = hebr. *ḳirjāh* „Stadt". Aus höherem Altertum kann ich auf westsemitischem Boden eine eigentliche Stadtgöttin nicht nachweisen. Aber in späten Zeiten war in Syrien meist eine Göttin die Stadtgottheit, wie aus der weitverbreiteten Darstellung der Tyche als Stadtgöttin, deutlich in weiblicher Gestalt als „mulier turrita"[3], hervorgeht. Wo aber einem weiblich gedachten Wesen die Leitung zusteht, liegt es überall nahe, dies zum Ausdruck zu bringen durch die Bezeichnung als Mutter. Deshalb ist es nicht notwendig, eine Göttin, welche Mutter einer Stadt ist, mit der allesgebärenden Muttergöttin gleichzusetzen. Es können disparate Anwendungen des Wortes „Mutter" vorliegen. Auch im

[1] Ebenda, S. 78, e, 3, 18; S. 84, h, 1, 4. [S. Nachträge].

[2] S. G. F. Hill, Catalogue of the Greek coins of Phoenicia, London, 1910, S. L und 51 f. Über die zweifelhafte Lage dieses Laodikeia s. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 74 ff. und Honigmann in Pauly-Wissowa-Kroll, RE, Bd. XII, 1, 1924, K. 720 f.

[3] Daß Τύχη auf syrischem Boden Übertragung ist des einheimischen doch wohl maskulinisch aufgefaßten Gottesnamens *gad*, kann ich nicht wahrscheinlich finden, s. Artikel „Gad" PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 333 ff. [S. Nachträge].

Sumerischen weist die Auffassung einer Göttin als Gründerin einer Stadt und ihre Bezeichnung als „Mutter" vielleicht in dem Sinne von „Erzeugerin" noch nicht darauf hin, daß diese Göttin in Urzeiten aufgefaßt wurde als die Mutter eines Stammes, von dem die Stadtbevölkerung sich herleitete. Es kann sich hier handeln um jüngere Bildungen, die lediglich beruhen auf der Auffassung der Stadt als eines Femininums. Aus der Bezeichnung der Stadtgöttin als Mutter sind irgendwelche Folgerungen auf das Verhältnis einer Göttin zum Stamm in urzeitlichen Verhältnissen nicht zu ziehen.

Noch weniger ist dies statthaft für die Beobachtung, daß sumerische Fürsten und später assyrische Könige eine Göttin als ihre Mutter nennen. Das ist nur ein Ausdruck dafür, daß sie göttliche Natur oder Würde für ihre Person beanspruchen (S. 361). Wie dabei die Mutterschaft der Göttin aufzufassen ist, ob rein bildlich oder auf Grund einer durch kultische Handlungen vollzogenen Adoption durch die Göttin[1] oder auch, was mir durchaus nicht ausgeschlossen zu sein scheint, ganz realistisch oder in einem Fall auf die eine, in einem andern auf eine andere Weise, ist für unsere Frage nicht von Bedeutung. Wenn die Könige in irgendwelchem Sinn eine Göttin als Mutter beanspruchten, so lag nichts näher, als an die Göttin zu denken, welche auch sonst als Mutter gedacht wurde. So nennt Eannatum I von Lagasch die uns als „Mutter der Götter" bekannte Ninḫursag „meine Mutter"[2] und Assurbanipal die Ištar als die seinige[3]. Andere altsumerische Fürsten bezeichnen andere Göttinnen als ihre Mutter, Dungi von Ur die Ningal[4], Singāšid von Uruk die Ninsun[5], und Ur-ba-u von Lagasch nennt sich „Kind der (des?) Ninagal"[6]. Für die Entstehung der Vorstellung von der Muttergöttin ist aus diesen Ansprüchen der Herrscher nichts zu entnehmen.

Daß sich, soviel ich sehe, mit Sicherheit nicht eine Göttin, sondern nur ein männlicher Gott als die den Stamm erzeugende Gottheit nachweisen läßt, ist wichtig für die Beurteilung der sozialen Ver-

[1] So PAFFRATH, Der Titel „Sohn der Gottheit", MVAG 21, 1916, S. 157 ff., der dafür aber doch nur einen einmal vorkommenden, nicht notwendig für alle Aussagen von einer Göttin als Mutter des Königs geltenden Ausdruck anführt.

[2] THUREAU-DANGIN a. a. O. [S. 367, 1], S. 14, 18, 8.

[3] ZIMMERN, KAT[3], S. 379.

[4] THUREAU-DANGIN a. a. O., S. 194, y, 1, 1 f.

[5] Ebenda, S. 222, c, 4.

[6] Ebenda, S. 60, a, 1, 7 f.; *nin-á-gal* mit Gottesdeterminativ.

hältnisse, unter denen die uns vorliegenden Benennungen der Stammesgötter bei den Semiten entstanden sind. Wo eine Göttin als Beherrscherin eines Staates erscheint, weist dies nicht notwendig hin auf einstmaliges Bestehen des Matriarchats oder doch des „Mutterrechts", sondern läßt sich auf den verschiedenen oben (S. 263 f.) angedeuteten Wegen entstanden denken. Für die Anfänge der Gesellschaftsverhältnisse ist mit dieser Stellung weiblicher Gottheiten nichts entschieden. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob einstmals bei den Semiten Mutterrecht bestanden hat — sichere Spuren vermag ich nicht nachzuweisen [1]. Aber auf die Organisation der Stämme

[1] Ich wage, dies zu sagen trotz der kategorischen Erklärung von NÖLDEKE, ZDMG 40, 1886, S. 149: „An dem einstmaligen Bestehen des Matriarchats bei den Semiten kann jetzt von Rechts wegen Niemand mehr zweifeln." Ich verweise für die Hebräer auf die Ausführungen von SIGISMUND RAUH, Hebräisches Familienrecht (Berliner Dissertation 1907), S. 6 ff., der den Versuch ROBERTSON SMITHS, Mutterrecht in der prähistorischen Entwicklung Israels nachzuweisen, ablehnt. Nachzuweisen ist die von ROBERTSON SMITH als Ṣadiḳa-Ehe bezeichnete Eheform, wonach das verheiratete Weib in ihrer Verwandtschaft wohnen bleibt und dort den Besuch des Mannes empfängt. Diese Form der Ehe kann aber nicht als Ausdruck des Matriarchats angesehen werden. Beispiele für eine derartige Ehe sind im Alten Testament Gideons Ehe mit der Sichemitin, da diese anscheinend in Sichem unter ihren Verwandten wohnen blieb (Ju 8 31; s. MOORE zu d. St.), deutlicher die Ehen Simsons mit dem Weibe aus Timna (Ju 14 1 ff.) und mit Delila (Ju 16 4 ff.). [S. Nachträge]. Auch die Gründe, die für die Annahme einstmaligen Matriarchats bei den Hebräern von VAN WIJNGAARDEN (De sociale positie van de vrow bij Israël, Leiden 1919, S. 12 ff.) mit vorsichtig zurückhaltendem Urteil zusammengestellt worden sind, haben mir nicht Gewißheit zu geben vermocht. Wären „Lea, Rahel, Bilha, Zilpa, Ketura etc." weibliche „Stammesheroen" (a. a. O., S. 16), d. h. Stammesmütter, so würde das allerdings entscheidend sein; aber das könnte doch nur etwa von Lea gelten, wenn nämlich der Stamm Levi zu ihr gehört, was ich schon etymologisch für sehr unwahrscheinlich halte. Am meisten scheint für einstmaliges Bestehen nicht des Matriarchats, aber des Mutterrechts zu sprechen, daß bei den Hebräern noch spät die Mutter dem Kinde den Namen gibt; aber das läßt sich doch auch erklären aus Anerkennung des besonderen Affektionsverhältnisses, das zwischen Mutter und Kind besteht. Die arabische Bezeichnung *baṭn* „Mutterleib" für den Stamm ist, da hier jedenfalls eine nicht ganz einfache Metapher vorliegt, gewiß nicht alt und setzt weder eine Muttergöttin des Stammes noch bestehendes Mutterrecht voraus, sondern kann lediglich die Verwandtschaft der Stammesangehörigen bezeichnen sollen, die hyperbolisch gedacht würde als die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Mutterleib, d. h. als Geschwisterschaft. Die übrigen für das Matriarchat auf hebräischem Boden überhaupt ernsthaft in Betracht kommenden Argumente beziehen sich meines Erachtens ebenso nur darauf, daß die Vorstellung der Verwandtschaft am bestimmtesten ausgedrückt wird durch die Annahme der Abstammung von einer gemeinsamen Mutter auf Grund des besonderen Zusammenhangs zwischen Mutter und Kind. Er mußte unter allen sozialen Verhältnissen stärker erscheinen als der zwischen Vater und Kind. Es ist hier nicht der Ort, auf die Sachlage näher einzugehen, da es in unserer Darstellung nur darauf ankam, den Nachweis zu versuchen, daß sich bei den Semiten Muttergöttinnen nicht erkennen lassen, die als solche Stammesgöttinnen gewesen wären.

bei den Semiten und auf die Vorstellung von ihren Göttern hat, soweit wir die Entstehung von beiden zu rekonstruieren imstande sind, diese Gesellschaftsordnung keinen Einfluß ausgeübt. Die Gottesbenennungen, die uns erhalten sind, weisen mit Sicherheit nicht darauf hin. War einstmals Mutterrecht herrschend, so sind sie entstanden zu einer Zeit, wo es nicht mehr oder doch nicht mehr allgemein bestand.

Es ist aber vielleicht doch nicht zufällig, daß sich für eine weibliche Gottheit bei den ältesten Hebräern keine Anzeichen vorfinden. Sie, die bis an die Grenze der historischen Zeit die alte Stammesverfassung in ursprünglicher Form erhalten zu haben scheinen, kannten möglicherweise neben einem männlichen Gott als dem Führer des Stammes keine weiblich vorgestellten Mächte als einen Gegenstand der Verehrung. Wenn auch ihnen, wie wir nicht unwahrscheinlich gefunden haben, der Gottesname *ʿaštar*, der gemeinsemitisch zu sein scheint (S. 174 f.), bekannt war, so können sie diese Gottheit, ebenso wie die Südaraber ihren *ʿattar*, als männlich aufgefaßt haben.

Eine große Zahl der semitischen Namen für Göttinnen erweisen sich durch ihre Form als sekundär von dem Namen eines Gottes gebildete. Dahin gehört *baʿalat*, der einzige Name, den wir kennen als Bezeichnung einer weiblichen Gottheit in dem Verhältnis zu einem Staatswesen. Ob auch *milkat* und *šarrat*, ebenfalls Ableitungen von einem männlichen Namen, einstmals in derselben Anwendung gebraucht wurden, läßt sich nicht ersehen. Vielleicht sind sie von Hause aus nichts anderes als Benennung der Paredros eines männlichen Gottes. Diese Sachlage kann darauf hindeuten, daß es ursprünglich, schwerlich allerdings — wie möglicherweise bei den Hebräern — überhaupt, weibliche Gottheiten bei den Semiten nicht gegeben hat, und jedenfalls darauf, daß sie als Herrinnen eines Verbandes dem höchsten Altertum nicht angehören.

VII. Die Gottheit als Bruder oder Verwandter

Neben der Benennung des Gottes als des Vaters, der Göttin als der Mutter und der Bezeichnung der Verehrer als Sohn oder Tochter haben die Semiten in Personennamen noch andere Ausdrücke für das Verhältnis zwischen Gott und Verehrer, die auf eine Verwandtschaft hinweisen oder hinzuweisen scheinen. Darunter kommt in

erster Linie in Betracht die Bezeichnung entweder des Gottes oder des Verehrers mit *aḫ*, einem gemeinsemitischen Wort, das zwar nicht nur von dem leiblichen Bruder, aber doch überall, wo es nicht in übertragenem Sinne steht, von einem sehr nahen Verwandten (Ge 29 12. 15) gebraucht wird[1].

In Personennamen kommt als Gottesname auf westsemitischem und südarabischem Boden *ʿam* vor[2] und bei den Südarabern[3], vielleicht auch bei den Westsemiten, *dōd* (דד), sowohl *am* als *dōd* an-

---

[1] Mit *aḫ* gebildete Personennamen s. S. 375 f.

[2] Für hebräische Personennamen wie *ʿammīʾēl* und *ĕlīʿām*, *ʿammīhūd* (II Rg 13 37 Ketib עמיחור), *ʿammīnādāb*, vielleicht auch עַרְבְּעָם (vgl. *jĕrubbaʿal*) u. a. läßt sich kaum daran zweifeln, daß mit *ʿam* ursprünglich die Gottheit gemeint war, da der andere Bestandteil des Namens ständig in Personennamen in Verbindung mit einem Gottesnamen vorkommt. Die Israeliten der historischen Zeit werden allerdings kaum an einen Gottesnamen gedacht haben. Auf phönizischem Boden weiß ich als Parallele nur den punischen Namen אלעם „ʿAm ist Gott" auf Sardinien (CIS I, 147, 6) zu nennen, bei den Aramäern keinen. Aber in den Amarna-Briefen ist der Name des Ammunira von Beirut gewiß = עם-נר (vgl. hebr. *abnēr*, so O. Weber in der Ausgabe von Knudtzon, S. 1242). Das älteste Zeugnis für den Gottesnamen *ʿam* auf kanaanäischem Boden würde der Name *ammienši* für einen Fürsten in Ober-Retenu in der Erzählung des Sinuhe aus dem 18. Jahrhundert sein (A. H. Gardiner, Die Erzählung des Sinuhe usw., 1909, S. 10), wenn darin wirklich, was anzunehmen allerdings naheliegt, jener Gottesname enthalten sein sollte [s. Nachträge]. Über das *ī* in *ʿammī* der alttestamentlichen Personennamen s. S. 378, 2. Daß der selbständig gebrauchte Gottesname lautete *ʿammī*, ist nach אלעם und *ammunira* nicht wahrscheinlich.

Südarabische Personennamen mit עם sind gesammelt von Mordtmann, ZDMG 31, 1877, S. 87. Darunter ist עם besonders deutlich Gottesname in עמאמר vgl. hebr. *ămarjāh*, עמידע vgl. אלידע, עמיהע vgl. יהעאל, עמכרב vgl. אלכרב, עמצדק vgl. צדקאל, עמשמע vgl. אלשמע. Dazu noch עמאנס (עמכנס) CIS IV, 13, 1 (*ʿammī-anas* arabischer Götzenname, Mordtmann a. a. O.); vgl. *anas-allah* (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], S. 24).

[3] In דדכרב CIS IV, 5, 1 ist דד zweifellos Gottesname, vgl. אלכרב und כרבאל. Einen kanaanäischen Personennamen mit דד kann ich nicht nennen. Vielleicht hängt aber mit dem südarabischen דד zusammen der Gottheitsname דודה der Mescha-Inschrift (Z. 12), der einer bei den Israeliten verehrten Gottheit zu gelten scheint. Aramäisch gehört vielleicht hierher der Name דדעלה CIS II, 107 (auf einem Siegel); vgl. auch CIS II, 110 דרביר oder דדביר (auf einer Patera). Aus dem Alten Testament mag hierher zu stellen sein הֹדָוְיָהוּ II Chr 20 37, vielleicht zu lesen הֹדָיְהוּ „(mein) Vetter [Freund] ist Jahwe" (LXX B Ὡδειά, Luc Δουδίου). Möglicherweise ist *dōd* als Gottesbenennung noch zu erkennen in *eldād* „El ist Vetter (Freund)" oder eher „Dad ist Gott" Nu 11 26 (JE) oder *ĕlīdād* „mein (?) Gott ist Dad" Nu 34 21 (P) und *bildad* Hi 2 11 (LXX B Βαλδάδ, A Βαλδας) als entstanden aus *bēl-dad*. Aber *eldād* und *bildad* lassen sich auch erklären „El, Bel hat geliebt", so Nöldeke, ZDMG 42, 1888, S. 479. Weiteres bei Buchanan Gray, Names, S. 60 ff. Ein dem *dōd* entsprechendes Femininum *dōdāh* liegt vielleicht zugrunde dem Namen der karthagischen Dido (Hans Bauer, Kanaanäische Miszellen, ZDMG 71, 1917, S. 411), der doch wohl als Name einer Göttin anzusehen ist.

scheinend als Lehnworte ebenso gebraucht bei den Babyloniern [1]. Bei den Ḳatabanen kommt עם als Name ihres Hauptgottes vor [2]. Ob beide Nomina als Gottesbenennungen schon ursprünglich den Oheim und Vetter bezeichnen, wie in der nichtreligiösen Sprache arabisches *ʿammu* „patruus“ und hebräisches *dōd* „Vetter“ oder „Onkel“ bedeutet, könnte vielleicht zweifelhaft erscheinen. Hebräisches *dōd* bezeichnet auch allgemein den Geliebten (vgl. den Namen *dāwid*), und der Wortstamm עמם, عمّ bedeutet „verbinden“ (עִם „mit“). Danach könnte anscheinend angenommen werden, daß *dōd* und *ʿam* als Gottesbenennungen in sehr alter Zeit aufgekommen seien, wo für diese Wörter noch nicht die Bedeutung eines Verwandtschaftsverhältnisses in Gebrauch gekommen oder doch noch nicht an erste Stelle getreten war, daß also mit *dōd* in der Anwendung auf die Gottheit allgemein Freundschaft, mit *ʿam* Zusammengehörigkeit mit dem Verbande, der den Gott verehrt, zum Ausdruck kommen solle, die Benennungen demnach etwa die Bedeutung hätten von „Freund“ und „Gefährte“. Es ließe sich dazu vergleichen der gewiß sehr alte Name *rĕʿūʾēl*, der Ex 2 18; Nu 10 29 für den midianitischen Schwiegervater des Mose gebraucht wird und (nach *rēaʿ* „Freund“) bedeuten kann „Freund Els“ [3] oder eher, da in den Personennamen *ēl* meist Subjekt ist, „Freund ist El“; *rĕʿū* als Stammesname Ge 11 18ff. könnte ein alter Gottesname sein [4].

[1] Zimmern, KAT [3], S. 480 ff. [S. Nachträge].

[2] So Hommel, ZDMG 49, 1895, S. 525 f. nach Mitteilungen Glasers; s. MVAG 28, 2 (1923), S. 1—25 (Glaser 1405).

[3] So Nöldeke, Artikel „Names“, K. 3290 § 47.

[4] Im Hebräischen bedeutet *ʿam* fast überall als Kollektivum „Volk“, aber in einigen alttestamentlichen Stellen der Plural *ʿammīm* „Volksgenossen“, so doch wohl Le 19 16 und in dem Ausdruck „ausgerottet werden aus seinen *ʿammīm*“ Ge 17 14 usw. Dagegen scheint Le 21 1 *ʿammīm* spezieller die Familienangehörigen zu bezeichnen. In der Redewendung „versammelt werden zu seinen *ʿammīm*“ Ge 25 8 usw. und in *ben-ʿammī* Ge 19 38 will Krenkel (Das Verwandtschaftswort עַם, ZAW 8, 1888, S. 281. 283 f.) für *ʿam* die Bedeutung „Vater“ erkennen und meint, daß *ʿam* ursprünglich den Vatersbruder, dann den Verwandten in aufsteigender Linie (auch den Vater) und zuletzt den Verwandten überhaupt bezeichne. Was Nestle ZAW 16, 1896, S. 322 f. beibringt für die Annahme, daß *ʿam* auch den Vater bezeichnen könne, beschränkt sich, soviel ich sehe, auf den Nachweis, daß im Arabischen der Oheim, *ʿammu*, auch „Vater“ genannt wird, eine leicht verständliche Vertauschung. Daß *ʿammu* auch „Vater“ bedeute, ist daraus nicht zu entnehmen. Wie mir scheint, kommt man auch für die beiden von Krenkel geltend gemachten Stellen mit der Bedeutung „Verwandter“ aus. Ge 19 38 liegt es allerdings nahe, an die Bedeutung „Vater“ zu denken. Aber auch die Auffassung „Sohn meines Verwandten“, d. h. ein Sohn reinen Blutes, scheint mir zum Verständnis der Stelle zu genügen, be-

In analoger Weise ließe sich für das in einigen Personennamen anscheinend ebenfalls als Gottesbenennung vorkommende *ḥam*[1], das im Arabischen und Syrischen bedeutet „Schwiegervater", annehmen, daß es in den Personennamen eine ältere Bedeutung „Beschützer" hätte, abgeleitet von den Stamme حما, سعط „bewahren, behüten"[2]. Aber es ist doch nicht darüber hinwegzukommen, daß neben *ab* und *aḥ* noch drei andere Gottesbenennungen vorhanden sind, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch Verwandtschaftsbezeichnungen sind. Deshalb ist es kaum anders möglich als auch die drei nicht ganz eindeutigen in der Anwendung auf die Gottheit ebenso aufzufassen[3].

sonders da es sich um eine künstliche Erklärung des Volksnamens Ammon handelt. Auf eine gekünstelte Anwendung des Wortes scheint hier auch der Singul. *ʿam* hinzuweisen, der als Bezeichnung des einzelnen Verwandten im Hebräischen sonst nicht, vielmehr immer nur in kollektivem Sinne gebraucht wird. Trotzdem erscheint mir die Annahme als möglich, daß aus nicht mehr im Gebrauch nachweisbaren Bedeutungen „Gemeinschaft" und „Genosse" sich neben der kollektivischen „Volk" zunächst die von „Verwandter" und weiterhin im Arabischen speziell von „patruus" entwickelt hat, im Nabatäischen vielleicht auch die von „Ahn", s. LIDZBARSKI, Epigr., S. 499 zu S. 150. Mit dem nachweisbaren Sprachgebrauch stimmt überein die Annahme von JUYNBOLL (Über die Bedeutung des Wortes *ʿamm*, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet 1906, S. 356), daß *ʿamm* jeden Agnaten bezeichnet, „der zu der Generation des Vaters gehörte, oder im allgemeinen jeden Verwandten der älteren Generation". Aber nach dem Etymon kann dies Spezialisierung einer allgemeineren Bedeutung sein. Dagegen urteilt NÖLDEKE, ZDMG 40, 1886, S. 172 f., daß „*ʿamm* . . . schon im Ursemitischen ‚patruus' [hieß]". Ich kann das dafür Angeführte nicht gerade als beweisend ansehen. Im Babylonischen scheint *ammu*, *ḫammu* = עם westsemitisches Lehnwort zu sein. [S. Nachträge].

[1] Südarabisch חמא[ל] Hal. 215, 1 bei D. H. MÜLLER, ZDMG 37, 1883, S. 12; חמיעת CIS IV, 24, 2 (vgl. ebenda zu 12, 2) חמוד CIS IV, 591 „socer (est) Wadd" (doch wohl Personenname). Hierher gehört vielleicht alttestamentliches חֲמוּאֵל (statt חֶמְוּאֵל), vgl. חֲמוּטָל, worin aber die Bedeutung von *ḥamū* als Gottesname sehr zweifelhaft ist. Ganz andere Erklärungen dieser beiden Namen bei PRAETORIUS, Über einige Arten hebräischer Eigennamen, ZDMG 57, 1903, S. 778 f.; vgl. von demselben: Über einige weibliche Caritativnamen im Hebräischen, ebenda S. 530 f.

[2] NÖLDEKE, ZDMG 54, 1900, S. 154 glaubt *ḥam* „Schwiegervater" und das Verbum سعط auseinanderhalten zu müssen. Aber mindestens wird חם nicht von Anfang an den Schwiegervater, sondern zunächst den Verwandten überhaupt bezeichnet haben (s. dazu NÖLDEKE a. a. O.). — Von חל, das in südarabischen Personennamen offenbar im Wert eines Gottesnamens vorkommt (חלאמר, חלידע, חלכרב), sehe ich ab, da die Identifizierung mit خال „mütterlicher Oheim" (s. dazu NÖLDEKE, ZDMG 40, 1886, S. 172) zu unsicher ist. Übrigens könnte bei dieser Gleichsetzung an die Bedeutung custodire des Stammes zu denken sein, also „der Beschützer". Näherliegend scheint es mir, den Gottesnamen zusammenzustellen mit خَلِيل „Freund", das im Islam zwar nicht auf Gott, aber auf den Verehrer bezogen wird: خَلِيل ٱللّٰه „Freund Gottes".

[3] So für *ʿam* und *dōd* NÖLDEKE, Artikel „Names" § 46 f., der aber doch die Bedeutungen „kinsman" für *ʿam* und „friend" für *dōd* daneben stellt.

Mit Sicherheit jedenfalls ist als Verwandtschaftsbezeichnung anzusehen das *aḫ* der Personennamen, da das Wort in den verschiedenen semitischen Sprachen von Anfang an keine andere Bedeutung zu haben scheint als „Bruder" oder „naher Verwandter". Alle diese Benennungen werden in den Personennamen, ebenso wie *ab*, bald wie ein eigentlicher Gottesname, bald als Epitheton eines Gottesnamens gebraucht, in den hebräischen Namen *aḫ* und *ʿam* mit der Endung *ī*, über deren Bedeutung später (S. 378). Diese Gottesbenennungen gehen unsere Untersuchung insofern an, als von da eine Folgerung möglich zu sein scheint auf die Entstehungszeit der Vorstellung von der Gottheit als dem Vater.

In den meisten der mit *aḫ* zusammengesetzten Namen bleibt es zweifelhaft, ob die Gottheit als Bruder bezeichnet wird oder der Mensch als Bruder der Gottheit. Alttestamentliches *ăḫīmelek*, punisch mit Verkürzung des *aḫ*: חמלך, kann bedeuten „Bruder ist (der Gott) Malk" oder „Bruder des Malk", *ăḫijjāh* „(mein) Bruder ist Jahwe" oder „Bruder Jahwes" usw.[1]. Vergleichung der Namen mit *ăbī*, in denen dieses in der Regel — allerdings durchaus nicht immer — Subjekt einer Aussage zu sein scheint, legt es von vornherein nahe, dasselbe für das *aḫ* der Personennamen anzunehmen und es dann auf die Gottheit zu beziehen. Unbedingt notwendig ist dies in dem Namen *jōʾāḫ*, der nur bedeuten kann „Bruder ist Jahwe". Auch in den meisten Fällen, wo *aḫ* an erster Stelle steht und der zweite Bestandteil des Namens nicht Gottesname sein kann, ist an derselben Beurteilung des *aḫ* nicht zu zweifeln, so für *aḫuṭābu* der Amarna-Briefe (ed. Knudtz. 8, 14. 16), „der Bruder ist gut"[2] (vgl. *ṭōbijjāhū*), ferner für die alttestamentlichen Namen *ăḫīkām* (bei den Assyrern *aḫi-iḳāmu*, *aḫi-jaḳāmu*) „der (mein) Bruder besteht" (? vgl. phöniz. אבקם) und *ăḫi-nādāb* (phöniz. אחנדב, bei den Assyrern *aḫinadbi*) „der (mein) Bruder ist edel" (vgl. alttest. *jĕhōnādāb*), so wohl auch für den phönizischen

[1] Ebenso wäre zu urteilen über den Namen *ăḫīšaḥar* I Chr 7 10 (unter vielen bunt durcheinander gemischten angeblich benjaminitischen Namen), wenn er korrekt überliefert ist (LXX B Ἀχεισάδαρ, Luc Ασσαειρ), entweder „(Gott?) Šaḥar ist (mein) Bruder" (so Nielsen, Der dreieinige Gott, Bd. I, S. 93) oder „Bruder des Šaḥar".

[2] Auf die Lesung אחטב (Eisler, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit, 1909, S. 125) auf einem von Petrie in Kahun gefundenen Holzstückchen, das nach seinem Fundorte der zwölften ägyptischen Dynastie angehören soll, wird man bei der Unsicherheit der Lesung dieser „aller Wahrscheinlichkeit nach ältesten erhaltenen richtigen Alphabetinschrift" besser verzichten.

Namen אחרם, חרם „der Bruder ist erhaben", schwerlich „Bruder des Erhabenen", da *rām* als selbständiger Gottesname nicht vorkommt (vgl. S. 78). Ferner wird *aḫī* Gottesbenennung sein in dem alttestamentlichen Frauennamen *ăḫīnoʿam*[1] nach Analogie von *ĕlnaʿam* (vgl. *ăbīnoʿam*, südarab. אבינע). Auch in dem ganz alten babylonischen Namen *aḫum-ili* in Tello (Huber S. 45) bezieht sich doch wohl *aḫum* auf den Gott: „Bruder ist (mein) Gott". In einzelnen Personennamen aber kann *aḫ* nur Bezeichnung des Verehrers sein, so in punischem חמלכת, himilco[2] (Abkürzung von אחמלכת) „Bruder der (Göttin) Milkat[3].

Mag nun das *aḫ* der Namen sich auf den Gott oder auf den Verehrer beziehen, von einer eigentlichen Verwandtschaft sind die Namen kaum jemals verstanden worden; denn der Gott und der Verehrer konnten nicht wohl auf e i n e Linie gestellt werden wie leibliche Brüder oder gleichgestellte nahe Verwandte. Am wenigsten läßt sich das denken in der Jahwe-Religion, und doch haben wir hier den Namen *jōʾāḫ* „Bruder ist Jahwe". Der Name ist verhältnismäßig alt; wir kennen als seinen Träger neben anderen unsicheren oder jüngeren einen Zeitgenossen des Jesaja IV Rg 18 18. „Bruder" ist gewiß in diesem Namen und doch wohl in allen anderen in übertragenem Sinne zu verstehen, in der Bedeutung etwa von „Freund" (vgl. Ge 19 7; 29 4 u. sonst).

Wir haben es in den Namen mit *aḫ* trotz ihres Alters anscheinend mit sekundären Bildungen zu tun, zu denen die in den Namen mit *ab* ausgedrückte Vorstellung einer Verwandtschaft mit der Gottheit die Veranlassung gegeben haben mag, als man sich der eigentlichen Bedeutung dieser Namen nicht mehr deutlich bewußt war. Relativ jung sind die allerdings seltenen Namen mit *aḫ*, in welchen dieses sich auf den Namensträger bezieht, auch deshalb, weil darin von vornherein ein persönliches Verhältnis des einzelnen

[1] Nöldeke, ZDMG 42, 1888, S. 480, 1 bezieht *ăḫī* in *ăḫīnoʿam* auf die Namensträgerin, indem er, wie für *ăbī* der Personennamen, so auch für *ăḫī* annimmt, es wäre ohne Rücksicht auf das Geschlecht gebraucht worden. Wenn unsere Bedenken gegen diese Anwendung von *ăbī* oben S. 318, 4 berechtigt sind, so werden sie auch gegen die gleiche von *ăḫī* Berechtigung haben.

[2] Belege für die Transkription s. Epigr., S. 276.

[3] Neben den oben aus dem Alten Testament als die älteren angeführten Namen kommen dort noch mehr mit *ăḫī* gebildete vor. Aus phönizischen Inschriften kenne ich nur noch den neupunischen אחיעלן mit unsicherer Bedeutung. Daneben einige Namen mit *aḫi* für Phönizier in assyrischen Texten und für Assyrer analoge Namen, die westsemitischen nachgebildet sein können, s. KAT[3], S. 482.

zur Gottheit ausgedrückt ist. Bei den Namen mit „Sohn, Tochter, Kind" liegt es anders, insofern darin auf den einzelnen übertragen wird, was in eigentlichem Sinne der ganzen Kultgemeinschaft, nämlich ursprünglich dem Stamme, gilt. Der Gott konnte freilich in übertragener Bedeutung als Bruder des Stammes, d. h. als sein Genosse und Freund, aber nicht wohl der Stamm in eigentlichem Sinne, wie als Sohn, ebenso auch als Bruder des Gottes gedacht werden; denn wer war dann als der Vater vorgestellt?[1]

Jene Bezeichnungen einer Verwandtschaft als Vetter, Oheim oder Schwiegervater in der Anwendung auf das Verhältnis zur Gottheit werden ebenfalls daraus zu erklären sein, daß, nachdem einmal eine Verwandtschaftsbezeichnung, nämlich *ab*, für die Gottheit üblich ge-

[1] Einen anderen Weg, das *aḫ* der Personennamen zu erklären, schlägt Ditlef Nielsen ein (Der dreieinige Gott, Bd. I, besonders S. 68 ff.). Von der Annahme ausgehend, daß derselbe Gott nicht zugleich als Vater und als Bruder des Menschen gedacht werden könne, bezieht er *aḫ* auf einen anderen Gott als den mit *ab* bezeichneten. Wenn ein Gott „Vater" genannt wurde, so müsse *aḫ* ein anderer sein, der zu ihm in dem Verhältnis des Sohnes stand und als solcher für den Menschen im Unterschied von dem Vatergott ein Bruder war. Daraufhin wird als ursemitisch angenommen die Vorstellung eines älteren und eines jüngeren Gottes. Es ist richtig, daß der Gedanke an zwei Götter, die in diesem Verhältnis zueinander stehen, sich bei verschiedenen semitischen Völkern in späterer Zeit nachweisen läßt (für die Phönizier s. Adonis und Esmun, S. 52 ff.). Aber daß die Benennungen als „Vater" und „Bruder" zwei verschiedenen Göttern gelten, läßt sich nicht ersehen. In den Personennamen werden *ab* und *aḫ* abwechselnd in denselben Verbindungen mit eigentlichen Gottesnamen oder mit Aussagen von der Gottheit gebraucht. Es liegt also deutlich in den beiden Benennungen lediglich vor eine verschiedene Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit, das bald mehr ehrfürchtig als die Stellung zum Vater, bald mehr vertraulich als die zum Bruder gedacht wird. Nielsen glaubt seine Auffassung gründen zu können auf die Voraussetzung, daß seit ursemitischer Zeit drei Gestirngötter verehrt wurden, Mond, Sonne und Morgenstern. Nun ist es richtig, daß die Verehrung dieser drei Gestirne sich bei den Babyloniern als sehr alt erkennen läßt — bei den anderen Semiten als alt deutlich nur die von Sonne und Mond (vgl. unten V Kap.) —, ist auch richtig, daß sich verschiedene Göttertriaden nachweisen lassen, bei den Babyloniern schon sehr früh (für die Phönizier s. Adonis und Esmun, S. 16, Anm. 1); auch daß die drei Götter zum Teil, aber jedenfalls nicht immer, gedacht wurden als zueinander stehend in dem Verhältnis von Vater, Mutter und Sohn, ist nicht unwahrscheinlich. Gerade auf jene drei Gestirne verweisen diese Triaden nur zum Teil, bei anderen ist diese Beziehung ausgeschlossen. Nirgends aber wird einer dieser drei Gottheiten das Prädikat „Bruder" beigelegt. Daß dieses einem bestimmten Gott gilt, und zwar der Gottheit, die Nielsen mit dem Morgenstern identifiziert, ist lediglich daraus erschlossen worden, daß er die Bezeichnungen als „Vater" und „Bruder" glaubt auf zwei verschiedene Götter verteilen zu müssen. Lediglich darauf beruht seine Darstellung von einem jüngeren Gott oder einem Gottessohn und von einer aus drei Personen bestehenden Götterfamilie als einer uralten Anschauung. Meines Erachtens läßt sich als ursemitisch allein nachweisen die Vorstellung von einem Gott, der als Vater des Stammes gedacht wird.

worden war, noch andere Wörter für verschiedene Verwandtschaftsarten auf die Gottheit übertragen wurden, ohne daß man dabei der Benennung nach einem speziellen Verwandtschaftsgrad eine bestimmte Bedeutsamkeit beilegte. Sie hatte gewissermaßen den Wert eines Kosenamens, der gewählt war mit Rücksicht auf das Verhältnis zu einem bestimmten besonders werten Verwandten. Man vergleiche zu diesen für unser Gefühl befremdlich erscheinenden Bezeichnungen der Gottheit Aussagen von Allah in der volkstümlichen Ausdrucksweise islamischer Araber, die ihn in recht grober Weise wie einen Menschen vorstellen und behandeln.

Sind die Namen mit *aḫ* wirklich gebildet nach Analogie des in der Benennung des Gottes als des Vaters ausgedrückten Verwandtschaftsverhältnisses, so zeigt sich darin, daß die Vorstellung des Gottes als des Vaters dem höchsten Altertum angehört. Die Namen mit *aḫ* sind schon in sehr alten Nachrichten bezeugt, und die mit *ab* müssen um vieles älter sein, wenn jene bereits bei ihrer Prägung in übertragenem Sinne von einem freundschaftlichen, innerlich nahen Verhältnis der Gottheit zum Menschen aufgefaßt wurden[1].

Wenn die Namen mit *aḫ*, *aḫi*, sich von Anfang an auf das Verhältnis des einzelnen Verehrers zur Gottheit bezogen, so wäre es wohl möglich — für wahrscheinlich halte ich es wegen des Alters dieser Namen nicht —, daß das *ī* der hebräischen Namen anders als das von *ăbī*, schon ursprünglich als Pronominalsuffix gemeint war[2].

Die Namen mit *ʿam*, *dōd* und *ḥam* gehören dem höchsten Altertum keinenfalls an. In ihnen kommt noch deutlicher als in denen mit *aḫ* ein persönliches Verhältnis zum Ausdruck; denn für den Stamm kam ein Onkel, Vetter oder Schwiegervater nicht in Betracht, ebensowenig aber auch bei den Primitiven für den einzelnen. Sie werden über den Kreis der eigentlichen Familie hinaus die Verwandtschaft kaum beachtet oder geschätzt haben.

---

[1] Umgekehrt nimmt Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 37 an, daß die Namen mit „Bruder, Schwester" für das religiöse Verhältnis älter seien als die mit „Vater" als Gottesbenennung, indem er jene zurückführt auf die Vorstellung von einer Muttergöttin. Neben dieser „konnte eine männliche Gottheit von gemeinsamem Stamme mit ihren Anhängern nur als ihr Vetter gelten, oder — in der Sprache jener Periode — als ihr Bruder". Dagegen ist — soweit ich diese Argumentation verstehe — einzuwenden, daß die Vorstellung von einer Göttin als Mutter des Stammes — wie oben auszuführen versucht wurde — bei den Semiten nicht nachweisbar ist.

[2] Dasselbe gilt von dem *ī* in *ʿammī* der hebräischen Namen.

Am Anfang der Entwicklung steht aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Vorstellung von einem uneigentlich gemeinten Verwandtschaftsverhältnis der Menschen zu der Gottheit, sondern die von dem physisch gedachten Verhältnis des Gottes als des Zeugenden zu einem menschlichen Verbande als dem Gezeugten, damit selbstverständlich zugleich die von diesem Verbande als dem durch den Gott bedingten und von ihm abhängigen Teile, von dem Gott als dem ihn überragenden und von ihm zu verehrenden.

Viertes Kapitel
Der Stammesgott und das Recht

I. Der Stammesgott als Richter

Zu dem, was die Gottheit ist als der Herr, gehört nach semitischer Auffassung auch ihre Tätigkeit als Richter.

Die Vorstellung der Gottheit als des Richters ist in wechselnden Formen den meisten oder vielleicht in irgendwelchen Ansätzen allen Religionen gemeinsam. Jedenfalls da, wo die Gottheit persönlich gedacht ist, wird Aufrechterhaltung des Rechtes und Bestrafung des Unrechtes wohl überall, freilich mit sehr verschiedener Auffassung dessen, was als Recht gilt, der Gottheit zugesprochen. In sehr bestimmter Weise geschieht dies in den Religionen der Indogermanen. Wohl noch mehr tritt bei den Semiten die ausdrückliche Benennung eines Gottes als des Richters hervor. Sie ist mit gleicher Deutlichkeit bei den Babyloniern und bei den Israeliten vertreten, auch hier mit verschiedener Bestimmung der Norm, durch die das Richten bestimmt wird. Bei den Arabern, besonders den Südarabern, finden sich ebenfalls Hinweisungen auf diese Auffassung als eine alte.

1 Das Stammeshaupt als Richter

Die Anschauung von dem Gott als dem Richter wird in ihrer Grundlage bei den Semiten uralt sein, jedenfalls so alt wie die Vorstellung des Gottes als eines Stammesgottes. Denn wenn der Gott gedacht wird als Haupt und Führer des Stammes, muß ihm die Erhaltung von Ordnung und Recht im Stamm und damit die Ahndung von Übertretungen zugeschrieben werden.

Daß das menschliche Stammeshaupt diese Aufgabe hat, ist vorausgesetzt Ge 49 16: „Dan richtet sein Volk wie nur einer der Stämme Israels." Was hier von „Dan" im Unterschied von seinem „Volk"[1] ausgesagt wird, scheint sich, da Dan in dem Spruche wie eine Einzelpersönlichkeit dargestellt wird, auf den Führer des Stammes zu beziehen. Die Erinnerung daran, daß das Rechtsprechen bei den Hebräern einstmals Aufgabe der Ältesten, d. h. der Häupter der Stämme, war, hat sich in Sagen aus der mosaischen Zeit erhalten. Mose, der dem Volke gegenüber die Stellung einnimmt, die einstmals die Stammesführer bei den einzelnen Stämmen innegehabt hatten, übt nach Ex 18 13 ff. zuerst für sich allein die Justiz aus und ernennt nachmals dafür angesehene Männer (*anšê-ḥajil*) aus dem Volke, die wir wohl mit den Ältesten der einzelnen Stämme vergleichen dürfen[2]. Nach Dt 19 12; 21 2 f. 6 waren später die Stadtältesten wenigstens an der Kriminaljustiz beteiligt. Bei den Arabern der Wüste bringen heute die Stammesangehörigen ihre Rechtshändel vor ein Tribunal, in welchem der Scheich die erste Stelle einnimmt. Er berät sich bei der Beurteilung des Falles mit den Männern seiner Familie, anderen älteren Leuten und angesehenen Personen. Der Spruch dieses Tribunals ist endgültig und unanfechtbar[3]. Bei den heutigen Beduinen in Moab hat der Scheich des Stammes weniger die Führung in kriegerischen Unternehmungen, die er in der Regel einem anderen überträgt, als die Leitung der Rechtspflege. Diese darf er, wenn er nicht an Ansehen einbüßen will, nicht ganz den für die Ausübung der Justiz in den einzelnen Fällen bestellten Kadis überlassen[4].

Davon, daß bei den Israeliten, seitdem für das ganze Volk der König die Stelle einnahm, die früher für die einzelnen Stämme dem

[1] Nämlich von seinen eigenen Leuten (GUNKEL), nicht von dem Volk Israel (DILLMANN), da eine Überordnung des Stammes Dan über Israel weder jemals bestanden hat noch von dem Spruche vorausgesetzt wird.

[2] Dt 1 15 in dem wahrscheinlich sekundären Texte 𝔐 nennt die von Mose eingesetzten Männer geradezu „Stammeshäupter", LXX B nicht. Sie sind aber nach v. 13 (und v. 15 LXX Luc) aus den einzelnen Stämmen entnommen.

[3] DOUGHTY, Travels in Arabia Deserta, Cambridge 1888, Bd. I, S. 248 f.

[4] JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 132 ff. MUSIL, Arabia Petraea, Bd. III, S. 334 f. Bei dem Mensa-Stamm in Abessinien ist „richten und Recht sprechen" so viel wie ‚Häuptling sein'; einen Beleg s. LITTMANN, Semitische Stammessagen der Gegenwart, aus dem Tigrē übersetzt, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, S. 954.

oder den Stammesältesten zukam, die vornehmste Aufgabe des Königs das Rechtsprechen war, wird weiterhin (VII Kap., 1) zu reden sein. Der Ausdruck *šopēṭ*, der die Bedeutung „Richter" mindestens einschließt, ist Am 2 3 geradezu Bezeichnung für den König, hier für den König von Moab, und Dt 17 9. 12 ist mit dem *šopēṭ* als einer einzigartigen Persönlichkeit in Israel (beachte den Singular neben dem Plural v. 9 „die levitischen Priester") wahrscheinlich der König gemeint. Ps 2 10 steht „Richter der Erde" parallel mit „Könige". Bei den Karthagern hießen bekanntlich die Regenten des Staates sufetes, *šopĕṭīm*. Regiment und Rechtsprechung werden im Alten Testament bei den Israeliten so unzertrennlich verbunden gedacht, daß die Entscheidung darüber schwer fällt, ob das kanaanäische und hebräische Verbum *šāpaṭ* sich ursprünglich auf das eine oder auf das andere bezieht. Das Wahrscheinlichste ist doch wohl, daß der Titel „Richter" auf den Führenden oder Regierenden angewandt wurde, der in den ursprünglichsten Verhältnissen der einzige Richter war. Noch bis in die Anfangszeiten des Königtums ging die Tätigkeit des Regierenden fast ganz auf in der Rechtsprechung, neben der eine administrative kaum in Betracht kam[1]. Ganz ähnlich wie bei *šopēṭ* liegt es für *ḳāṣīn*, das Ju 11 6. 11 deutlich dem Anführer im Kriege, eigentlich wohl allgemein dem Stammesführer, gilt, aber in anderen alttestamentlichen Stellen, wie Mi 3 1. 9, entsprechend dem arabischen *ḳāḍi* (von قضى „entscheiden"), den Richter bezeichnet und nach der Bedeutung des Wortstammes am ehesten auf diesen verweist.

Die Annahme, daß die semitische Vorstellung von dem Gott als dem Richter in alter Stammesverfassung ihre Wurzeln hat, wird weiterhin (S. 387 ff.) zu begründen sein. Zunächst bedarf es der Belege dafür, daß der Gott überhaupt als Richter gedacht wurde.

[1] Umgekehrt nimmt nach dem Vorgang Älterer HERTZBERG, Die Entwicklung des Begriffes שׁפט im AT, ZAW 40, 1922, S. 256 ff. die Bedeutung „regieren" für den Stamm als die ursprüngliche an. Die von ihm S. 258 zur Begründung angeführten Belege haben meines Erachtens keine beweisende Kraft. Ganz richtig wird bemerkt, daß Ex 2 14 neben *īš śar* die Bezeichnung *šopēṭ* gestellt ist, um den „Anspruch" auszudrücken, den der Oberste erhebt. Aber eben daraus geht gerade hervor, daß hier *šopēṭ* etwas anderes ist als „Oberster" oder „Regent". Allerdings bedeutet in der Inschrift aus dem Grabe des Königs Aḥiram von Byblos (s. oben S. 78, 1) משפט vielleicht geradezu „Herrschaft, Regierung" (so H. BAUER a. a. O., K. 132); aber das ist für den ursprünglichen Sinn nicht entscheidend, und man kann ebensogut mit LIDZBARSKI a. a. O., S. 46 die sachlich auf dasselbe hinauskommende Übersetzung „Richtergewalt" vertreten.

2 Der Gott als Richter

Einen eigentlichen Gottesnamen, der den Gott als Richter bezeichnete, weiß ich bei den Semiten außer dem babylonischen *dajanu* (S. 384) nicht zu nennen, es müßte denn der hebräische Stammesname Dan „Richter" wie andere Stammesnamen ein Gottesname sein (S. 170 f.). Als selbständiger Gottesname läßt sich westsemitisches *dān* nicht nachweisen; aber Gottesepitheton ist es in dem hebräischen Personennamen *dānī'ēl* (דָּנִיֵּאל[1] oder דָּנִאֵל), der im Alten Testament für verschiedene Personen vorkommt, darunter freilich keine mit Sicherheit als historisch beglaubigte. Aber bei den Nabatäern trägt den Namen דניאל (CIS II, 258[2]) und bei den Palmyrenern den Namen דנאל (Vog. 93, 3) eine bestimmte Person; in beiden Fällen könnte der Name von den Juden entlehnt sein. Der älteste Vertreter des Namens im Alten Testament wäre nach I Chr 3 1 ein Sohn Davids, für den aber II Rg 3 3 den Namen *kil'āb* hat. Nach der palmyrenischen Schreibung דנאל mag in dem hebräischen *dānī'ēl* das *ī* ursprünglich als Bindelaut gemeint sein („Richter ist Gott"), nicht als Pronominalsuffix (vgl. S. 354). Die Auslegung „mein Richter ist Gott" entbehrt an sich der Wahrscheinlichkeit, da sie sich nur auffassen ließe als ein verkürzter Ausdruck in dem Sinne „der, der mir richtend Recht verschafft", der allerdings implicite in jedem Fall in dem Namen liegt, aber nicht wohl durch das bloße Pronominalsuffix ausgesprochen werden konnte. Der Name ist also wohl eine allgemein gültige, nicht nur auf den Namensträger bezogene, Sentenz. Hierher gehört ferner der Name *ăbīdān* „(mein) Vater ist Richter", worin *ăbī* gewiß Gottesname ist (vgl. S. 313. 318, 2). Dasselbe *dān* ist vielleicht als Gottesepitheton schon zu erkennen in dem allerdings zweifelhaften *dāni* des Personennamens *adda-dāni* „Hadad ist (mein) Richter"[3] der Amarna-Briefe (ed. Knudtz. 292, 3; 293, 3; 294, 3; 295, 3).

Bei den Südarabern kommt דין *dajjān* und im Babylonischen *dajanu* (*da-a-a-nu*) als Gottesepitheton vor. Daran, daß im Hebräischen *dān* und im Babylonischen *dajanu* als Gottesepitheton den Richter bezeichnet, läßt sich nicht zweifeln. Im Alten Testament wird das Verbum *dīn* von Jahwes richterlicher Tätigkeit gebraucht

[1] Zu der Schreibung ֵ s. OLSHAUSEN, Lehrbuch der hebr. Sprache, S. 132.

[2] Die Inschrift, nur aus dem Namen bestehend, ist zweifellos eine Grabinschrift.

[3] Die Endung *i* ist in der Schreibweise der Amarna-Briefe vielfach Nominalendung.

(Ge 30 6; Jes 3 13 u. sonst). Einmal, Ps 68 6, wird Jahwe geradezu mit *dajjān* (verstärkte Form für *dān*) bezeichnet in dem speziellen Sinne: „der eine Rechtssache führt zugunsten eines anderen", hier nämlich der Witwen. Noch bestimmter ist die Bedeutung „Richter" für hebräisches *dajjān* ersichtlich aus I Rg 24 16: als *dajjān* richtet (*šāpaṭ*) Jahwe zwischen zwei Parteien. Im Babylonischen hat das nicht als Gottesepitheton gebrauchte *dajanu* dieselbe Bedeutung. Dagegen ist im Minäischen דין ein Ehrentitel der Gottheit mit mehr allgemeiner Bedeutung: דינם עתתר (S. 66) wird nach nordarabischem ديّان gemeint sein in dem Sinne „sein Herr ʿAṯtar". Dies minäische Wort läßt sich aber von der babylonischen Gottesbenennung *dajanu* und der westsemitischen *dān* nicht trennen, wird also die Bedeutung „Richter" wohl mitenthalten. Jedenfalls ist in dem semitischen Wortstamm *djn* ebenso wie in kanaanäisch-hebräischem *špṭ* das Ineinandergreifen der Bedeutungen „Herr sein", d. h. „leiten, regieren" und „richten" zu beobachten.

Bei den Nordarabern kommt in einem Gottesnamen noch ein anderer Ausdruck für den Richter vor. Für den Stamm Saʿd al-ašīra wird ein Götzenbild mit dem Namen *farrāḍ* genannt (von *faraḍa* „sanxit")[1], der darauf hinweist, daß der Gott in Streitfällen Entscheidungen fällte.

Wir werden weiterhin Belege für die Anwendung des Stammes *špṭ* auf die Gottheit bei den Westsemiten anzuführen haben. Als altsemitische Bezeichnung des Gottes als des Richters kann aber wohl allein *dān, dajan* in Betracht kommen[2]. Den Stamm *špṭ* haben nur das Babylonische (*šapātu* „richten"[3]), Phönizische und Hebräische. Im Südsemitischen kommt er nicht vor und ist auch im Altaramäischen nicht nachweisbar. Im Babylonischen wird, soviel ich sehe, *šapātu* von der Gottheit nicht gebraucht. Diese Anwendung des Wortstammes ist also wohl erst auf westsemitischem Boden entstanden[4].

[1] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV, 1889, S. 180 (Ibn Saʿd no. 124b).

[2] Dagegen, daß hebr. *dīn* „richten" babylonisches Lehnwort sei (so nicht mit voller Sicherheit Zimmern, KAT[3], S. 650), spricht das arabische *dān* (südarab. *djn*), dessen verschiedene Bedeutungen sich doch wohl auf eine ihm mit dem babylonisch-hebräischen Stamme gemeinsame Grundbedeutung zurückführen lassen (entweder „richten" oder „Herr sein"). [S. Nachträge].

[3] Weiteres bei Hertzberg a. a. O. [S. 381, 1], S. 260.

[4] Zimmern, KAT[3], S. 650 hält es für „erwägenswert", ob nicht hebräisches *šāpaṭ* aus dem Babylonischen entlehnt sei. Siehe dagegen J. Halévy, Deux problèmes assyro-

Dagegen läßt sich für den Stamm *djn* denken, daß er schon in ursemitischer Zeit für die Tätigkeit der Gottheit gebraucht wurde. Beweisend freilich ist dafür die übereinstimmende Anwendung bei Babyloniern, Hebräern und Südarabern nicht, da aus paralleler Entwicklung des Gottesbegriffs die gleiche Verwendung des Wortstammes bei den einzelnen Völkern spontan entstanden sein könnte. Immerhin aber ist sehr bemerkenswert, daß die anscheinend identischen Gottesbenennungen *dajan, dajjan, dān* sich auf Ost-, Süd- und Westsemiten, also auf alle großen Gruppen der Semiten, verteilen.

Bei den Babyloniern wird das Epitheton *dajanu* (*da-a-a-nu*) nicht einem bestimmten Gott ausschließlich beigelegt. Es wird angewandt auf Marduk als den *da-a-an kib(p)-rat* „Richter der (Welt-) räume (KB VI, 2, S. 114, 10), ebenso in dem altbabylonischen Personennamen *marduk-dajan* (Ranke, S. 121). Mit demselben Worte wird Ninurta bezeichnet als der Richter des Alls[1]. Daneben kommt vor der altbabylonische Personenname *bēlī-da-a-an* (Ranke, S. 73). Es wird aber auch ein (*ding.*) *daj(j)āni* (*dajānu*) als ein selbständiger Gott genannt (KB VI, 2, S. 12, 47; S. 60, 35[2]). Im Assyrischen haben wir den Namen *ašur-da-a-an* (Del. 216[a]) „Assur ist Richter". Vor andern aber ist der Sonnengott Šamaš der große Richter (*da-a-a-nu-um*) Himmels und der Erde (Cod. Hammurabi ed. Winckl. 24, 84ff. 27, 14ff.) oder „der Herr des Gerichts" (*bēl dīni*). Er hat diese Bedeutung gemein mit seinem sumerischen Pendant, dem Sonnengott Babbar[3]. Der Personenname *šamaš-da-a-an* kommt altbabylonisch wiederholt vor (Ranke, S. 143).

In der Übertragung des Richteramts auf verschiedene Götter zeigt sich noch die alte Anschauung, daß das Richten eine Tätigkeit ist, die dem Gott als solchem eignet. Daß sie besonders dem Sonnengott zufällt, scheint spezifisch babylonisch zu sein, beruhend auf der Beobachtung der Wirkung der Sonne, die alles ans Licht bringt (vgl. Ps 19 7). Vielleicht verweisen auf eine verwandte Vor-

sémitiques, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, 1906, S. 1023. Für unsere Untersuchung ist die Frage nicht von Bedeutung. [S. Nachträge].

[1] Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 75. Vgl. noch ohne Angabe des eigentlichen Gottesnamens den altbabylonischen Personennamen *dinam-ili* (Ranke, S. 78: „Judge, my god!").

[2] Die Lesung ist nicht sicher, s. Jensen zu S. 12, 47. [S. Nachträge].

[3] Zimmern, KAT [3], S. 368. Šamaš als Richter auch bei Gudea, s. Hehn a. a. O., S. 34. Weiteres Del. 215[b] f.

stellung die Lose *tummīm* und *ūrīm* „Recht" und „Licht" im Brustschild des israelitischen Oberpriesters[1]. Aus der Kombination von Licht und Recht ist aber keinenfalls die Vorstellung von dem Gott als dem Richter entstanden, die an sich mit einem Naturgott nichts zu tun hat, sondern sie erklärt nur etwa ihre Übertragung auf den Sonnengott.

Bei den Kanaanäern liegt die Vorstellung des Richters für den Baal, also für den Gott der Stadt, des Gemeinwesens — in alter Zeit, wie wir glaubten annehmen zu sollen, der Stammesgott — vor in den punischen Personennamen בעלשפט, שפטבעל, „Baal richtet" und [פט]בעלישׁ „Baal wird richten". Danach ist vielleicht der Personenname der Amarna-Briefe *šipṭi-An.Im* zu lesen *šipṭi-baʿlu* (s. oben S. 36, 1). Auch in einer Tontafel aus Lakis ist ein Šipṭi-baal, vermutlich dieselbe Persönlichkeit, genannt[2].

Bei den Israeliten wird die Rechtspflege in alter Zeit als unmittelbar von Jahwe ausgehend gedacht. Rechtsstreitigkeiten werden nach dem Bundesbuch Ex 22 7 f. durch Elohim entschieden, d. h. am Heiligtum durch die Priester, und Dt 1 17 wird der Grundsatz aufgestellt, daß das Gericht die Sache Gottes ist. „Jahwe richte zwischen mir und dir" ist eine alte volkstümliche Wendung (Ge 16 5; I Rg 24 13). Daß Jahwe Recht spricht, ist vorausgesetzt in dem zweifellos sehr alten Namen in den Erzählungen von der Wüstenwanderung Israels *ʿên mišpāṭ* für den Ort, der daneben den anderen Namen *ḳādēš* „Heiligtum" trägt. Dort werden Priester Rechtssprüche als im Auftrage Jahwes erteilt haben. Ebenso bezieht sich die Benennung *mê mĕrībāh* „Wasser des Streites" für die Quelle desselben Ortes (Nu 20 13. 24; 27 14) wahrscheinlich darauf, daß dort Entscheidungen im Rechtsstreit (*rīb*) erfolgten (S. 150, 3). Da sich daran denken läßt, daß Kadesch schon in vormosaischer Zeit ein Heiligtum hebräischer Stämme war, die in der Umgegend sich aufhielten, so stammt möglicherweise auch der Name *ʿên mišpāṭ* schon aus so hohem Altertum und ist dann zu verstehen von dem dort erteilten Rechtsspruch eines Stammesgottes. Debora, die Israel zum Kampfe aufruft, indem sie dazu begeistert (Ju 5 7. 12) und deshalb nicht un-

[1] Eine anscheinend parallele Zusammenstellung „Licht leuchten (?) und Gerechtigkeit herrschen lassen" bei Urnammu von Ur (THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (VAB I, 1, 1907), S. 188.

[2] Die El-Amarna Tafeln (ed. Knudtz.), no. 333.

richtig von der späteren Erzählung als „Prophetin" charakterisiert wird, verkündet in demselben Bericht den Kindern Israel als Richterin Recht (Ju 4 4 f.; v. 4 *šopĕṭāh*). Das Richteramt übt sie hier als Prophetin aus im Namen Jahwes. Das ist vielleicht ein unhistorischer Zug, der aber auch als solcher zeigt, daß seit alter Zeit das Rechtsprechen unzertrennlich verbunden gedacht wurde mit Inspiration durch Jahwe.

Wenn einstmals die Stammeshäupter richterliche Funktionen ausübten, so werden sie dabei gegolten haben als Vertreter des Stammesgottes. Wo neben ihnen eine Priesterschaft bestand, waren ihr, ihrem Orakel oder Lose, vermutlich die schwierigeren Rechtsentscheidungen vorbehalten (vgl. Ex 22 7 f.). Die in den geordneten Verhältnissen der Königszeit eingesetzten Gerichte sind anzusehen als in Fortwirkung dieser Vorstellungsweise an Jahwes Statt fungierend.

Den Gedanken, daß das Gericht Jahwes Sache ist, bringen noch Jeremia (11 20) und Psalmisten (7 12; 9 5) zum Ausdruck, indem sie ihn, um sein Wesen zu bezeichnen, einen gerechten Richter (*šopēṭ*) nennen (vgl. Ps 50 6; 75 8; 94 2). Ein Psalmist (43 1) bittet Gott um sein Richten (*šoptēnī*), d. h. um seine Rechtsentscheidung, darum, daß er Recht verschafft. Die gewiß später Zeit angehörende Stelle Jes 30 18 (der Vers anscheinend eine Einschaltung) legt Jahwe die Bezeichnung bei *ĕlohê mišpāṭ*, wobei gedacht ist an den Gott, der Gericht hält über die Feinde Zions und zugleich in dessen Innern zur Reinigung des Volkes. Es ist wohl eine alte Benennung, die Jahwe allgemein als den bezeichnete, von welchem der Rechtsspruch ausgeht.

Die Vorstellung von Jahwe als dem Richter liegt ohne ausdrückliche Bezeichnung seines Handelns als eines richterlichen vor in alten Erzählungen von seinem direkten richterlichen Eingreifen in die Menschengeschichte. In der alttestamentlichen Sintflutlegende, die in ihrer älteren Form älter ist als die prophetische Literatur, ist das Gericht über menschliche Verderbnis in viel deutlicherer Weise Motiv der Flut, als das schon in ihrem babylonischen Vorbilde der Fall ist. Auch die durch Babylonisches nicht beeinflußte Erzählung von dem Verhalten Jahwes dem Kain gegenüber stellt ihn dar als den über die Sünde strafend richtenden.

Der Gedanke freilich eines zukünftigen Tages, wo Jahwe sich

in entscheidender Weise als der Richter offenbaren wird, ist von den Propheten seit Amos deutlich als etwas Neues verkündet worden auf Grund ihrer ethischen Auffassung und unter dem Einfluß der drohenden assyrischen Gefahr. Aber die Anfänge dieses Vorstellungskreises, der eine lange und komplizierte Entwicklung hat, sind den Propheten nahegelegt worden durch eine nach jenen zweifellos vorprophetischen Darstellungen offenbar sehr alte Auffassung von Jahwe als dem Richter.

Die Auffassung Jahwes als des Richters liegt ferner neben dem schon angeführten im Alten Testament für Israeliten gebrauchten Namen *dānī'ēl* noch in einigen anderen alttestamentlichen Personennamen vor. Dem punischen und anscheinend altkanaanäischen Namen שפטבעל entspricht der israelitische *šĕpaṭjāhū*, *šĕpaṭjāh*, der zuerst für einen Sohn Davids vorkommt II Rg 3 4, und in anderer Wortfolge der Name *jĕhōšāpāṭ* „Jahwe richtet", die letztgenannte Namensform zuerst bekannt für einen Zeitgenossen Davids II Rg 8 16. Daneben kommt nur II Chr 23 1 vor der Name *ĕlīšāpāṭ* „El richtet" (LXX B Ἐλεισαφάν, A Luc Ελισαφατ) für einen Zeitgenossen der Ataljah, der historisch sein mag. Die Namen *šāpāṭ* (III Rg 19 16. 19 und sonst) und *šiptān* (Nu 34 24) sind vielleicht Kurzformen von einem theophoren Namen. Auch der Name *pĕlaljāh* Neh 11 12 für den Vater eines Zeitgenossen Nehemias gehört wohl hierher, da in dieser Anwendung des Verbums *pālal* kaum eine andere seiner verschiedenen Bedeutungen paßt als „richten" (vgl. *pillēl* von Gott gesagt I Rg 2 25).

3 Entwicklung der Vorstellung von dem Stammesgott als dem Richter

Die Auffassung der Gottheit als der richtenden haben wir, wie bei den Hebräern, ebenso bei den Kanaanäern und Babyloniern, in einzelnen Spuren auch bei den Arabern gefunden. Sie ist offenbar altsemitisch und unzertrennlich verbunden mit der Vorstellung des Stammesgottes als des Herrn des Stammes, die wir als altsemitisch zu erkennen glaubten. Die Herrenstellung kann der Gott, ebenso wie der Scheich, nur dadurch wahren, daß er rechtliche Ordnung im Stamm aufrecht erhält. In der Häufigkeit der Anwendung des Richtertitels auf die Gottheit unterscheiden sich die semitischen Religionen von anderen, die auch ihrerseits einen richtenden Gott

kennen. Das wird darauf zurückzuführen sein, daß Reste alter Stammesverfassung oder doch die Erinnerung daran und an die Vorstellung des Gottes als des Hauptes des Stammes sich bei den Semiten länger und zäher erhalten haben als bei anderen Völkern.

Für die sozialen Verhältnisse, aus denen bei ihnen diese Auffassungsweise hervorging, ist es vielleicht nicht unbedeutsam, daß — wenn ich nichts übersehe — niemals eine weibliche Gottheit als die richtende bezeichnet wird. Ist diese Beobachtung richtig, so würde sie unserer Vermutung (S. 366 ff.) zur Stütze dienen, daß die Göttinnen, die — wie die Baalat von Byblos und die Astarte von Sidon — als Hauptgöttinnen eines Stadtstaates erscheinen, diese Stellung nicht deshalb erlangt haben, weil sie von Anfang an Führerinnen eines Verbandes, zuerst eines Stammes, gewesen wären, sondern deshalb, weil auf Grund irgendwelcher geschichtlicher Entwicklung eine weiblich gedachte Macht, etwa eine weiblich vorgestellte Naturkraft, dem Verbande für seinen Bestand von besonderer Bedeutsamkeit erschien, so daß er sie als seine Leiterin und Beschützerin ansah. Das Fehlen richtender Göttinnen wäre in Parallele damit zu stellen, daß — wie wir glaubten beobachten zu können — neben dem Gott als dem den Stamm zeugenden Vater eine ihn gebärende Mutter sich bei den Semiten nicht nachweisen läßt.

Davon, wie etwa die Norm des Richtens für den Stammesgott in ursemitischen Zeiten gedacht worden ist, wird weiterhin zu reden sein (s. unten S. 417 ff.). Zunächst kam es lediglich darauf an, das Richteramt der Gottheit in seiner Auffassung bei den Semiten zu erkennen als eine Seite von der Stellung des Gottes als des Führers oder Herrn eines ihm angehörenden Verbandes, der sich für die ältesten Zeiten nur als ein Stammesverband denken läßt. Auch der babylonische Šamaš, der als Stammesgott nicht nachzuweisen ist, wird nach seiner Bezeichnung als Richter wohl einstmals Stammesgott gewesen sein (s. unten S. 417 ff. und V Kap., 5).

Die Entstehung der Vorstellung des Gottes als des Richters aus der des Stammesgottes ist noch daraus zu ersehen, daß bei den älteren israelitischen Propheten das von ihnen verkündete Gericht Jahwes sich, wenn ich richtig sehe, nur bezieht auf das Volk Israel und die Völker, die mit ihm in unmittelbare Berührung gekommen

waren. Darin wirkt noch fort die älteste Vorstellung, wonach der Gott Richter war als das Haupt des Stammes, also nur für das Gebiet, das diesen anging.

Allerdings finden sich schon in sehr alten Darstellungen Ansätze zu einer „universalistischen" Auffassung der richtenden Tätigkeit Jahwes. In der Sintfluterzählung betrifft Jahwes Gericht die gesamte Menschheit. Die Legende vom Turmbau zu Babel bildet mit dem inhibierenden Eingreifen Jahwes, das die Entstehung der verschiedenen Völker zur Folge hat, eine Art Analogon, obgleich es sich hier nicht eigentlich um ein richtendes Verfahren handelt, und auch diese Erzählung bekundet sich in ihrer Vorstellung von Jahwe als verhältnismäßig alt. Dagegen gehört Ge 18 25, wo Jahwe als „Richter der ganzen Erde" bezeichnet wird, einem Abschnitt (18 23–33) an, der nach seiner Reflexion über kollektivistische und individualistische göttliche Vergeltung zu den jüngsten jahwistischen Bestandteilen der Genesis zu rechnen ist[1]. Jene älteren Erzählungen sind zu beurteilen als ein momentanes Aufdämmern eines universalistischen Gedankens, das sich trotz eines partikularistisch beschränkten Gottesbegriffes bei älteren alttestamentlichen Autoren auch sonst mehrfach beobachten läßt. Schon der Stammesgott verfügte gewiß, da man in ältesten Zeiten über Götter außerhalb des Stammesgebietes nicht reflektierte, immer über alles, was überhaupt in den Gesichtskreis fiel. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es sich in jenen alten Erzählungen um die Zeit handelt, wo das Volk Israel noch nicht existierte. Da Jahwe als von Anbeginn daseiend gedacht wurde, mußte er für diese Zeit vorgestellt werden ohne Gebundensein an ein bestimmtes Volk und konnte vorgestellt werden als damals über alle Menschen richtend. In irgendwelcher Form ist die Anschauung von einem Verhältnis Jahwes zu der Menschheit in der vormosaischen Zeit allen Erzählern der Genesis gemeinsam. Wenn die älteren unter ihnen es so darstellen, als wäre Jahwe Spezialgott der Familie Abrahams gewesen, aus der das Volk Israel hervorging, so ist das eine Übertragung der Vorstellung von dem Volksgott auf die Väter des Volkes (S. 152 f.), und auch nach diesen Erzählern ist Jahwe schon der Gott der ersten Menschen gewesen und ebenso der Gott der Noachiden, von denen die zweite Menschheit abstammt. Das sind im Grunde nur anscheinend universalistische Züge; analoge Inkon-

[1] Vgl. dazu oben S. 179.

sequenz läßt sich in anderen Religionen beobachten, die über die Vorstellung eines Volks- oder Stammesgottes im allgemeinen noch nicht hinausgekommen sind. Sie sind überall darin begründet, daß über den Volks- oder Stammesgott nicht hinausgedacht wird, dessen Gebiet dadurch zu einem unbegrenzten wird.

Mit Bewußtsein aber werden schon seit alter Zeit die in die Geschichte Israels verflochtenen Völker unter die strafende, gelegentlich auch unter die rechtverschaffende Tätigkeit Jahwes fallend gedacht. Jahwe sucht in einer Erzählung, die auf sehr alten Vorstellungen von der Haftung der Gesamtheit für den einzelnen und von der Vererbung des Unrechts beruht (II Rg 21), das Volk Israel heim für ein Verbrechen, das Saul an den nichtisraelitischen Gibeonitern begangen hat. Aber nicht sowohl ein Einschreiten zugunsten der Gibeoniter liegt hier in der Intention Jahwes als vielmehr die Ahndung eines Frevels, der Israel zur Last fällt. Das Richten Jahwes wird sich ursprünglich mit jenen wenigen ohne Reflexion entstandenen Ausnahmen einer Ausdehnung auf die Menschheit überall bezogen haben auf die Herstellung des Rechtszustandes im Volk Israel und die Bestrafung derer, die innerhalb und außerhalb Israels sich dagegen verfehlen. Nicht anders wird einstmals vom Stammesgott in seinem Verhältnis zum Stamm gedacht worden sein.

Daß in den Gerichtsschilderungen schon der älteren Propheten zuweilen — so bei Amos — auch mit Bezug auf Jahwe als Richter eine Äußerung vorkommt, die von einem universalistischen Gottesbegriff getragen zu sein scheint, ist kaum wesentlich anders zu beurteilen als jene analogen Beobachtungen an den Erzählungen über das urzeitliche Verhalten Jahwes[1]. Erst sehr allmählich entwickelt sich bei den Propheten die Vorstellung von dem Gericht Jahwes zu der eines Völker- und Weltgerichts[2]. An dieser Stelle sollte nur

[1] Auf den Universalismus des Amos wird noch zurückzukommen sein (VIII Kap., 5). Meines Erachtens ist auch Jes 2 5 ff. nicht die Rede von einem Gericht Jahwes über die Menschen überhaupt oder, wenn man glaubt es so auffassen zu sollen, von einer Naturkatastrophe, die er über die Menschheit verhängt. Die „Menschen" und der „Mann", von denen v. 9 ff. die Rede ist, glaube ich nach der Einleitung v. 6, die nur von dem Hause Jakobs redet, verstehen zu sollen von den Israeliten, die „Menschen" genannt werden im Gegensatz zu Gott.

[2] Bei den Babyloniern sind Ansätze zu der Vorstellung eines Weltgerichts weit älter. In einem Hymnus aus den Funden von Boghazköi in semitischer Sprache wird Šamaš genannt „Rich[ter von O]ben [und] Unten", s. WEIDNER, MDOG Nr. 58, 1917, S. 76. [S. Nachträge].

darauf hingewiesen werden, daß in der partikularistischen Auffassung der älteren alttestamentlichen Aussagen von Jahwe als dem Richter die weiterentwickelnde Fortsetzung eines primären Partikularismus der Stammesreligion zu erkennen ist.

Anders aber, als schon die älteren Propheten sich das Gericht Jahwes vorstellten, wird man die richtende Tätigkeit des alten Stammesgottes immer auf die Erhaltung des dem Gott gehörenden Verbandes abzielend gedacht haben. Es ist ein Neues, dem Volksglauben Fremdes und Unerhörtes, daß Amos von einem verwerfenden Gericht Jahwes über das ganze Volk Israel redet. Des Amos Nachfolger haben diesen Gedanken aufgenommen. Darin offenbart sich die Loslösung der prophetischen Predigt von der alten Vorstellung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen dem Gott und dem ihm eignenden Verbande. Bei den anderen semitischen Völkern, Babylonier und Assyrer eingeschlossen, ist eine Befreiung des Gedankens an den richtenden Gott von dem seines Zusammenhangs mit dem ihm angehörenden Volke nirgends zu beobachten. Daß die alttestamentliche Religion zu jener Abtrennung des einen von dem anderen fortschreiten konnte, ist eine Konsequenz des in ihr von Mose an wirksamen ethischen Prinzips, das als das herrschende diese Religion von den Religionen der anderen semitischen Völker unterscheidet. [S. Nachträge].

Daß schon von früher Zeit an mit Bezug auf Jahwe in seiner Eigenschaft als Richter der Partikularismus der Aufnahme einzelner universalistischer Züge nicht widerstrebt, unterscheidet diese Vorstellung in bedeutsamer Weise von der Auffassung Jahwes als des Vaters, die sich durch die ganze alttestamentliche Entwicklung hindurch ausnahmslos nur auf sein Verhältnis zu dem Volk Israel bezieht. In der Vorstellung der Gottheit als des Richters handelt es sich — wie wir weiterhin sehen werden (S. 398 ff.) — schon von den ersten Anfängen an um ein Verhalten, das in irgendwelchem Sinne als ein ethisch bestimmtes bezeichnet werden darf. Diese Auffassung strebt, wie alles Ethische, über die physischen Grenzen hinaus, die naive Auffassung der Primitiven den auch bei ihnen in Ansätzen vorhandenen ethischen Begriffen setzt.

Darin, daß im Unterschied von der Vorstellung Jahwes als des Richters die als des Vaters auf das bestimmte einzelne Volk beschränkt bleibt, bekundet sich das Fehlen einer in ihr wirksamen ethischen

Kraft. Es ist ein Beweis dafür, daß sie ihre Wurzeln hat in dem Gedanken an einen physischen Zusammenhang, der auch dann noch Einfluß ausübte, als man die Zeugung des Volkes durch den Gott nicht mehr realistisch auffaßte.

4 Der richtende Gott als Kriegsgott

In den Vorstellungen von dem Gott als dem Vater und als dem Richter geht im Grunde die Auffassung von dem Verhältnis des Gottes zu dem Stamme restlos auf. Was sich noch an scheinbar anderen Vorstellungen von diesem Verhältnis beobachten läßt, ist zurückzuführen auf Spezialisierungen jener beiden.

Zu der Auffassung des Gottes als des Richters glaube ich stellen zu dürfen die als eines Kriegsgottes, die in den Religionen der semitischen Völker weit verbreitet ist. Das Kriegführen des Gottes — immer im Interesse seines Volkes — ist eine notwendige Äußerung seiner Stellung als des Herrn des Volkes oder ursprünglich des Stammes, dessen Rechte er Fremden gegenüber vertritt. Für die ältesten Zeiten der Stammesverfassung handelt es sich niemals um Eroberungskriege, die der einzelne Stamm nicht führte, sondern um die Behauptung dessen, was der Stamm zu seiner Existenz bedurfte. Deshalb ist das Kriegführen des Gottes ein richterliches Verhalten denen gegenüber, welche in die Lebensbedingungen des Stammes eingreifen. Die von Jahwe den hebräischen Stämmen gewährten Erfolge in ihren Kämpfen sind es doch wohl, die im Debora-Liede (Ju 5 11) als *ṣidḳōt jhwh*, d. h. als Rechtsentscheidungen Jahwes, gepriesen werden. Der Gott ist es, der kämpfend den Ausgang entscheidet. Dieser gilt als ein Gottesurteil. Deshalb ist noch in der späteren Sprache *ṣedeḳ* ungefähr so viel wie Sieg, eigentlich Rechtsentscheidung (Jes 41 2).

Bei den Babyloniern und Assyrern werden eine ganze Reihe von Göttern als Kriegsgötter verehrt. Besonders ist Ninurta ein solcher[1]. Ištar und vielleicht auch die kanaanäische Astarte haben neben anderen Bedeutungen eine kriegerische Seite. Ištar heißt „Herrin der Schlacht und des Kampfes“ (S. 281), und im Tempel der Astarte hängen nach der nicht ganz zuverlässigen Aussage

[1] Über die alten Stadtgottheiten als Verteidiger der Stadt s. PAFFRATH, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, 1913, S. 42 ff.

I Rg 31 10 die Philister die geplünderte Waffenrüstung des gefallenen Königs Saul auf[1]. Bei den Assyrern ist es der Gott Assur, dem die assyrischen Könige die errungenen Siege verdanken. Nach der Inschrift Meschas leitet der Volksgott Kemosch Moabs Kriege mit Israel. Jupiter Dolichenus, d. i. der Baal des syrischen Ortes Doliche, ist durch seine Ausstattung mit Doppelbeil und Panzer nicht nur als Gewittergott, sondern auch als kriegerischer Gott charakterisiert und hat diese Bedeutung schwerlich erst erlangt bei den römischen Legionen, die ihn verehrten[2].

Näher bringen uns den Anschauungen vom Verhältnis des Gottes zum alten Stamme Schilderungen Jahwes, die offenbar eine Fortsetzung sind der Vorstellung von alten Stammesgöttern. Jahwe zieht in dem Unterpfand seiner Gegenwart, der heiligen Lade, den Heeren Israels in ihren Kämpfen voran, und die Kriege des Volkes werden „Kriege Jahwes" genannt (Nu 21 14; I Rg 18 17; 25 28; Sir 46 8). Jahwe heißt geradezu ein *īš milḥāmāh*, ein „Kriegsmann" (Ex 15 3), und ein *gibbōr milḥāmāh*, ein „Kriegsheld" (Ps 24 8). Noch die Späteren vergleichen ihn einem Krieger (Jes 42 13; 63 1 ff.). Auch der Name *jhwh ṣĕbā'ōt* bezeichnet ihn doch wohl ursprünglich als den Gott der Streitscharen Israels, wie sich ergibt aus dem Parallelismus dieses Namens mit *ĕlohê ma'arĕkōt jiśrā'ēl* „Gott der Schlachtordnungen Israels" I Rg 17 45. Daß diese Vorstellung von Jahwe herstammt aus der alten Zeit der Stammesverfassung, würde sich direkt ergeben, wenn der Name *jiśrā'ēl*, ursprünglich der eines Stammes, wirklich von Hause aus bedeutet, wie es mir wahrscheinlich ist, „El kämpft", nämlich für seinen Stamm (S. 137).

Nicht erst die Religion des rabbinischen Judentums, sondern schon die spätere alttestamentliche hat den Gedanken an den Kriegsgott zurücktreten lassen. Er lebt aber doch in verhüllter Form noch fort, so in den Makkabäerbüchern und Buch Judit, wenn der

[1] Einige zweifelhafte weitere Andeutungen für einen kriegerischen Charakter der Astarte s. Artikel „Astarte" PRE 3, Bd. II, 1897, S. 151, 16 ff. Die Auffassung der Ištar als Kriegsgöttin spricht, auch wenn das Kriegführen der Götter zu ihrem Richteramt gehört, nicht gegen unsere Annahme, daß eine Göttin nie als Richterin bezeichnet wird (S. 388); denn die kriegerische Ištar ist doch wohl — und dasselbe würde für eine ebenso aufgefaßte Astarte gelten — eine sekundäre Form, die sich aus der schon ihrerseits nicht ursprünglichen Auffassung als Stadtgöttin (S. 363 f.) ergab. [S. Nachträge].

[2] Vgl. A. H. Kan, De Iovis Dolicheni cultu (Philos. Diss. Utrecht), Groningen 1901, S. 5, 13 f.; Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain, I, Bd. II, Paris 1911 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, Bd. 25), S. 40 f.

Gott, der jetzt ein Herr der Demütigen und Niedrigen geworden ist, allerdings nicht mehr an der Spitze seines Volkes kämpft, aber dem von seinen Feinden unterdrückten mit oft sehr massiven Mitteln helfend zur Seite steht. Das Wiedererstehen des eigentlichen Kriegsgottes im Islam zeigt, daß die Vorstellung von ihm tief eingewurzelt war im semitischen Volksglauben. Auch hier hängt sie vielleicht noch zusammen mit dem Gedanken an den Richter. Die Streitscharen Allahs zogen in seinem Namen in den Kampf, um sein *dīn*, seine „Religion", auszubreiten, die in diesem Ausdruck aufgefaßt ist als das vor ihm, dem Richter, geltende „Recht". [S. Nachträge].

Es ist aber doch wohl nicht unbedeutsam, daß die kriegerische Tätigkeit der Götter — wenn ich nichts übersehe — in keinen allgemein semitischen Benennungen zum Ausdruck kommt, wie es für die richterliche der Fall ist. Das alttestamentliche *jhwh ṣĕbā'ōt* ist spezifisch hebräisch, ebenso nur babylonisch Ištars Bezeichnung als „Herrin der Schlacht und des Kampfes". Dagegen ist die Gottesbenennung *dan, dajan* „Richter" anscheinend ursemitisch. Das wird darauf beruhen, daß die Vorstellung von dem Richten der Gottheit in dem Gottesbegriff eine andere, festere Stelle einnimmt als die von ihrem Kämpfen für die ihr angehörende Gemeinschaft. Das Richten, so darf man vielleicht sagen, gilt als eine unmittelbare und notwendige Äußerung des Wesens der Gottheit, die deshalb mit Variationen — bei den Westsemiten *šopēṭ* — in allen semitischen Dialekten vertreten ist; das Kriegführen dagegen ist eine Tätigkeit, die nur unter bestimmten Umständen eintritt.

Vielleicht darf mit der Stellung der kriegerischen Tätigkeit der Gottheit in dem Gesamtumfang ihrer Betätigungen verglichen werden, daß, wie schon erwähnt wurde (S. 381), bei heutigen Beduinenstämmen der Scheich des Stammes der höchste Richter im Stamm ist, aber nicht auch in Person die Sache des Stammes in dessen Kämpfen führt, sondern diese Aufgabe einem anderen überträgt. Das Haupt des Stammes — als solches auch der Gott — hat als wesentliche nur die Aufgabe des Richtens. Andere Funktionen im Interesse des Stammes sind dieser einen untergeordnet.

5 Das Juridische in semitischer Religion

Die Vorstellung des Gottes als des Richters bekundet, und nicht nur auf israelitischem Boden, in ihrem Grundgedanken eine Beharr-

lichkeit, die sie als in der religiösen Auffassung der Semiten tiefeingewurzelt erscheinen läßt. Es darf dies angesehen werden als darauf beruhend, daß sie seit den ältesten Zeiten bestand und gepflegt wurde. Dadurch erstarkte sie zu einem unveräußerlichen Besitz und hat im Semitismus dem ganzen Verhältnis der Gottheit zu dem Menschen einen juridischen Charakter aufgeprägt.

Der Verkehr zwischen Gott und Mensch bewegt sich bei den Babyloniern ganz allgemein in den Formen eines Gerichtsverfahrens[1]. Im Alten Testament wird auch da, wo nicht speziell von dem Richteramt Jahwes mit Bildungen von den Stämmen *špṭ* und *dīn* die Rede ist, und wo es sich nicht um die Herstellung eines Rechtszustandes handelt, das Verfahren Jahwes seinem Volke gegenüber als ein juristisches dargestellt, nämlich als ein „Streiten" — *rīb* —; denn in vielen Fällen ist dieses, von Jahwe ausgesagt, nicht gedacht als ein Kampf wie der zwischen Kriegern, sondern als ein Prozeß zwischen Parteien (beachte dafür Jes 3 13), oder vielmehr dieser Prozeß ist gedacht als ein Krieg[2]. Hier fließen deutlich die Vorstellungen von dem Gott als Richter und als Kriegführer ineinander über. [S. Nachträge].

Es ist dabei meist die Rede von einem Rechtsstreit, welchen Jahwe gegen sein Volk führt (Jer 2 9; Ho 4 1; 12 3). Mehrfach kommt bestimmt zum Ausdruck, daß er sich mit seinem Volke gerichtlich auseinandersetzen will, mit Anwendung von *jkḥ* im Niphal oder Hitpael (Jes 1 18; Mi 6 2) oder von *špṭ* im Niphal (Jes 43 26). In diesen Fällen läßt sich Jahwe nur denken als der Ankläger, also nach ältester Art des Gerichtsverfahrens doch wohl als eine der beiden Parteien. Daß er, da niemand über ihm steht, zugleich als der das Urteil fällende Richter gedacht werden müßte, wird bei dieser Vorstellung nicht ausgesprochen. Anders ist es da, wo Jahwe einen Rechtsstreit führt zugunsten seines Volkes gegen dessen Widersacher, so Mi 7 9 gegen die „Feindin", die sich über sein Unterliegen freut, d. i. Babel oder auch nach GUNKEL[3] Edom. Hier ist Jahwe derjenige, der den Rechtsspruch fällt. Vereinzelt schon in älteren Aussprüchen ist die Rede von einem richtenden Einschreiten Jahwes zugunsten einer bestimmten Person (Ge 30 6; II Rg 24 16). Häufiger

[1] ZIMMERN, KAT[3], S. 463.

[2] Vgl. HUPFELD zu Ps 9 5.

[3] „Der Micha-Schluß", Zeitschr. f. Semitistik, Bd. II, 1924, S. 157.

wird von den Späteren der Gedanke an ein juristisches Verhältnis übertragen auf die Stellung des einzelnen Frommen zu Gott, wobei es sich hier in der Regel darum handelt, daß Gott für ihn eintritt gegen seine Feinde (Ps 35 1; 43 1; 119 154). Dagegen denkt Hi 9 2 f. an einen Prozeß, den Gott gegen den einzelnen Menschen führt; in ihm muß der Mensch unterliegen.

Die Vorstellung von Jahwes Verfahren als einem juristischen ist so stark, daß sie auch da zur Geltung kommt, wo es sich um das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk oder überhaupt zu Menschen nicht mehr handelt. Deuterojesaja schildert 41 1 ff. in ausführlicher Weise einen Prozeß Jahwes gegen die Götzen, in welchem er als die Gegenpartei auftritt, sie ihrerseits aber in ihrer Nichtigkeit nicht imstande sind zu erscheinen. Lehrreich für die juridische Auffassungsweise von Jahwes Verhaltungsweise ist auch die Gerichtsschilderung in der Vision Sacharjas 3 1 ff., wo der Hohepriester Josua als Angeklagter, der Satan als Ankläger und der Engel Jahwes als Richter agieren. Da für das theologische Denken dieser Zeit Jahwe der Erdenwelt zu ferne gerückt ist, um auf ihrem Boden in eigener Person richtend einzugreifen, überträgt er sein altes Amt auf einen Stellvertreter. Der Gedanke an sein Walten als ein Justizverfahren bleibt unentbehrlich. Daß im Judentum dem Satan, woher er denn seinem Ursprung nach stammen mag, die Aufgabe eines Anklägers im Gottesgericht zugewiesen wird, wie eben in dieser Vision und ähnlich im Buche Hiob, unterscheidet ihn von dem persischen Angromainjus und ist ein spezifisch jüdischer Zug. Auch die Babylonier kennen einen der Dämonenwelt angehörenden „Ankläger" der Menschen [1].

Der alttestamentlichen Religion eignet über die Vorstellung von Jahwe als dem Richter hinaus eine juridische Färbung in der anscheinend auf die Anfänge der mosaischen Religion zurückgehenden und ausschließlich ihr angehörenden Vorstellung von einem zwischen dem Gott und seinem Volke bestehenden Bunde, einer *bĕrīt*. Hier wird die Verbindung mit Jahwe als ein von beiden Seiten eingegangenes Rechtsverhältnis aufgefaßt, als eine für beide bestehende Verpflichtung zu Leistung und Gegenleistung. Aber gerade diese Vorstellung, die bei den großen religiösen Geistern Israels die Gewißheit erzeugte, daß Jahwe seine Bundeszusagen aufrecht erhält

[1] Zimmern, KAT [3], S. 461. 463.

auch dem bundbrüchigen Volke gegenüber, hat von Hosea an die Bundestreue Jahwes, seine Gerechtigkeit in der unverbrüchlichen Wahrung des von ihm begründeten Verhältnisses, finden lassen in einem Walten der Gnade, das über alle richterliche Gerechtigkeit hinausgeht und sie im Grunde aufhebt.

Als ein einseitig richterlich-juristisches wird das Verfahren Jahwes in der Predigt der Propheten und in der Betrachtung der Psalmisten nur mit Bezug auf bestimmte Situationen aufgefaßt. Es liegt hier ein nicht ganz ausgeglichener Gegensatz vor zwischen dem richtenden und dem gnädigen Gott. Obgleich der Gedanke eines gnädigen Gottes auch der babylonischen Religion namentlich in der Auffassung von Marduk nicht fehlt (S. 344), ist in jenem Gegensatz doch nur eine Seite, die richtende, altsemitisch. Das spätere Judentum und schon in den Ausgängen der alttestamentlichen Geschichte die neben der Glaubenszuversicht der Psalmisten bestehende legalistische Richtung bekunden, wie in anderen Vorstellungen, so auch in der vorwiegenden Geltendmachung des richterlichen Verfahrens Gottes mehr spezifisch semitischen Charakter als die Propheten und die Fortsetzer und Erweiterer ihres Gnadegedankens unter den Psalmisten. Das rabbinische Judentum denkt das ganze Verhältnis Gottes zum Menschen als eine komplizierte juristische Auseinandersetzung, in welcher Gründe und Gegengründe, Schuld und Verdienst in minutiöser Berechnung gegeneinander abgewogen werden, um ein Ergebnis für das Endschicksal des Menschen zu erzielen. Der Religion wird hier trotz nicht fehlender Gegenströmungen der Charakter des Rechtes aufgeprägt[1]. Im Islam sind Religion und Staatsgesetz nicht getrennt, und, auch davon abgesehen, fällt das, was an ihm Religion ist, unter den Gesichtspunkt des Rechtes. Diese Beurteilung ist unabhängig von der zweifelhaften Identifizierung des Wortes *dīn* „Recht“ oder „Gesetz“ mit dem koranischen *dīn* „Religion“, das vielmehr entlehntes persisches *daīna, dīn* „Religion“ zu sein scheint. Immer mehr erhielt durch das „Überwiegen der gesetzerforschenden Bestrebungen“ die Lehre „allmählich den Charakter der Juristerei“ und wurde „das religiöse Leben selbst unter juristische Gesichtspunkte gestellt“[2]. Das ist nur eine Weiterentwicklung dessen, was schon Muhammed als das Wichtigste an der Gottesvorstellung

[1] Bousset, Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter [2], 1906, S. 153; [3] 1926, S. 133.

[2] I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, S. 69; [2] 1925, S. 70.

angesehen hatte. In dem Gebet, das an die Spitze des Korans gestellt ist und als „das muslimische Vaterunser" bezeichnet werden darf, wird neben den Namen „barmherziger Erbarmer" sofort der andere gestellt „Herrscher des Gerichtstages" (Sure 1, 4). Diese Entwicklung des juridischen Prinzips im Judentum und Islam ist die universalistisch umgebildete Geltendmachung des altsemitischen Gedankens von dem Stammesgott als dem Richter.

II. Der gerechte Gott

Wo ein Gott als der Richter vorgestellt wird, ist er in irgendwelchem Sinn als ein gerechter Richter gedacht wie jeder Richter, der seine Aufgabe erfüllt. Im Hebräischen bezeichnet das Nomen *mišpāṭ* zunächst das, was der *šopēṭ*, der Richter, übt, den Rechtsspruch, und hat von da aus die Bedeutung des Rechtverhaltens oder der Gerechtigkeit erlangt[1], die aber schon verhältnismäßig alt ist. Amos setzt sie in seiner ganzen Predigt als allgemein bekannt voraus. Die Eigenschaft, durch die die Herstellung des Rechtes bewirkt wird, ist die Gerechtigkeit, und diese Herstellung ist Sache des Richters. Deshalb steht das Prädikat des „gerechten", das wir bei den Semiten vielfach auf Götter angewandt finden, zweifellos in Verbindung mit ihrer Auffassung als Richter. Wo ein Gott als „gerecht" bezeichnet wird, ist freilich nicht immer an sein richterlich entscheidendes oder vergeltendes Wirken gedacht. Das richterlich gerechte Handeln ist nur eine der Äußerungen der Gerechtigkeit. Gewiß hat man in den ältesten Zeiten die Gerechtigkeit des Stammesgottes vorzugsweise als eine juridische aufgefaßt, da er eben als Richter gedacht wurde. Aber wenn er Richter war als Herr des Stammes und zugleich auch vorgestellt wurde als dessen Vater, so mögen noch andere Äußerungen der Billigkeit schon unter den ältesten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit fallen[2].

1 Ein gerechter Gott in Religionen nichtsemitischer und semitischer Völker

In vielen Religionen kommen Gottheiten vor, deren Aufgabe es ist, die Gerechtigkeit zu vertreten. Es sind mehrfach weibliche

[1] Vgl. HERTZBERG a. a. O. [s. oben S. 381, 1], S. 274 ff.

[2] Die folgenden Paragraphen sind ein in einzelnen Punkten modifizierter oder erweiterter Abdruck der Abhandlung „Der gerechte Gott in altsemitischer Religion" in „Festgabe . . . A. von Harnack . . . dargebracht" 1921, S. 1 ff.

Gestalten, die sich deutlich als Personifikationen des Begriffs des Rechtes erkennen lassen. Die Ägypter haben dafür die Göttin Mat „die Gerechte", die Göttin des Rechtes und der Wahrheit, die schon im alten Reich auftritt. Sie steht dem Mondgott Thoth zur Seite, eine seiner Betätigungen in ihrer Person darstellend. Unter den vielen Aufgaben nämlich, die diesem als dem die Zeiteinteilung und dann überhaupt das Maß bestimmenden zugewiesen werden, hat er auch die der Rechtsentscheidung[1]. Analog ist bei der griechischen Dike, einer durchsichtigen Personifikation des Rechtes — vielleicht speziell des Spruches des Richters[2] —, die schon Hesiod kennt, ihre Stellung zu Zeus als dem höchsten Richter; sie wird als seine Tochter genannt[3].

Unter den Religionen semitischer Völker findet sich nur in der babylonischen, die allein ein System der Götterwelt hervorgebracht hat, die Vorstellung von der Vertretung der Gerechtigkeit durch einen bestimmten Gott und ihm untergeordnete Personifikationen, analog der bei Ägyptern und Griechen vorliegenden Anschauungsweise. Ein Gott mit dem Namen „der Gerechte" auf spätphönizischem Boden wird sich uns erweisen als die Verdichtung eines Gottesepithetons zu einer persönlichen Gestalt, die keinenfalls alter Volksreligion angehört. Sonst erscheint in den Religionen der Semiten die Idee der Gerechtigkeit nicht als durch einen bestimmten Gott vertreten, sondern es sieht so aus, als ob die Eigenschaft des Gerechtseins jedem Gott zugesprochen würde, als ob die Begriffe „gerecht" und „göttlich" sich deckten oder doch „gerecht" eine spezielle Seite alles Göttlichen wäre. Genauer muß allerdings — so wird es sich uns ergeben — einschränkend gesagt werden, daß das Prädikat „gerecht" in diesen Religionen ursprünglich doch wohl nur einer bestimmten Kategorie von Göttern zukommt, aber einer solchen, in welcher vor andern der den Semiten eignende Begriff des Göttlichen zur vollendeten Erscheinung gelangt. Religionen anderer Völker haben vielleicht — am bestimmtesten läßt es sich von den Griechen sagen — den Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit in manchen Punkten feiner und tiefer zur Geltung gebracht als die

[1] Erman, Die ägyptische Religion[2], 1909, S. 13 f. 26.

[2] So Rud. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, 1907, S. 63 f.; vgl. V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921 (s. Reg. unter Dike und δίκη).

[3] Vgl. Preller-Robert, Griechische Mythologie, Bd. I[4], 1894, S. 478 f.

Semiten; aber kaum hat anderswo dieser Gedanke, speziell der von der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit, eine so zentrale Stellung eingenommen wie in den am Endpunkt der Entwicklung stehenden Religionen auf semitischem Gebiet, im Judentum und im Islam.

Diese Wertung des Gedankens der göttlichen Gerechtigkeit in den Ausgängen der semitischen Religionsgeschichte hat ihre Wurzeln schon in der Vorstellungsweise der noch nicht zu der Bildung verschiedener Völker übergegangenen semitischen Stämme. Daß der Gedanke eines gerechten Gottes bei den Semiten seiner Entstehung nach beruht auf der Vorstellung eines Stammesgottes, scheint sich mir zweifellos zu ergeben aus dem uns Überlieferten. Das Material dafür, das auch hier nur durch Rückschlüsse aus späteren Glaubensformen gewonnen werden kann, ist an Umfang gering, und es läßt sich nicht mehr geben als eine Skizze mit andeutenden Umrissen.

2 Kettu, Mēšaru und Šamaš als Götter der Gerechtigkeit bei den Babyloniern

In der Religion der semitischen Babylonier liegt es mit zwei meist nebeneinander genannten Gottheiten *kettu* „Recht" und *mēšaru* „Gerechtigkeit" — der zweite Name identisch mit hebräischem *mīšōr* vom Stamme *jšr* „gerade sein" — ähnlich wie mit der ägyptischen Mat und noch mehr wie mit der griechischen Dike. Sie gehören zu dem Götterkreis um den Sonnengott Šamaš [1], der in der babylonischen Religion, wie wir sahen (S. 384 f.), ständig als der oberste Richter erscheint. Hier liegen deutlich Personifikationen vor von Begriffen, die in Verbindung gebracht wurden mit der ihnen entsprechenden Betätigung des großen Gottes. Wir haben es also mit sekundären Gebilden zu tun. Von ihrer Herkunft wird weiterhin zu reden sein. Da die beiden Gottheiten in Zusammenstellung mit Šamaš, dem „Richter", genannt werden, handelt es sich bei den durch sie vertretenen Gedanken deutlich um Recht und Gerechtigkeit in juridischem Sinne, um die Herstellung des Rechtszustandes oder auch die strafende Vergeltung. Daß der Sonnengott als der Richter gilt, glaubten wir unschwer verstehen zu können aus der alles durch-

[1] Belege bei ZIMMERN, Beitr. zur Kenntnis der babylon. Religion, 1901, S. 104. 106. 108. Nach ZIMMERN, KAT [3], S. 368. 370 sind Kettu und Mēšaru Kinder des Šamaš. Dagegen wird in einer Ritualtafel bei ZIMMERN, Beitr., S. 192 Kettu genannt „die Tochter Anu's".

dringenden Erleuchtung der Sonne[1]. An sich aber ist die Anschauung von der Gerechtigkeit als einer göttlichen Eigenschaft unabhängig von der Göttlichkeit der Naturkraft, die in der Sonne verehrt wird. Für die Erklärung dieser Verbindung einer ethischen Qualität mit der Naturmacht gibt das babylonische Göttersystem keine Auskunft mehr. Sie wird auf anderem semitischem Boden zu suchen sein. Als der höchste Schirmer der Gerechtigkeit erscheint Šamaš, abgesehen von seiner Verbindung mit jenen beiden Gottheiten, auch in der Darstellung auf der Stele Hammurabis, wo der König sein Gesetzbuch, das vorzugsweise Rechtsordnungen enthält, oder den Befehl zu dessen Veröffentlichung von dem Gott empfängt, und ferner wohl in dem nicht ganz sicher zu lesenden altbabylonischen Personennamen *šamaš-šar-kitim* „Šamaš ist König der Gerechtigkeit" (Ranke S. 148)[2]. Weiter kommt vor ein altbabylonischer Personenname *išar-šamaš* „Šamaš ist gerecht" (Ranke S. 110) — *išar* wie *mēšaru* vom Stamme *jšr*. Auch der altbabylonische Personenname *jašarum* (Ranke S. 114) wird hierher gehören als ein Hypokoristikon mit Auslassung des Gottesnamens[3]. Auf babylonische Vorstellungsweise geht doch wohl zurück, daß der Prophet Maleachi (3 20) redet von der „Sonne der Gerechtigkeit", *šemeš ṣĕdāḳāh*, die aufgehen wird denen, welche Jahwes Namen fürchten; das ist auch dann anzunehmen, wenn hier *ṣĕdāḳāh* die spätere Bedeutung „Heil" haben sollte[4].

Die Kombination der Sonne mit der Gerechtigkeit scheint spezifisch babylonisch zu sein. Möglicherweise rührt sie her von den Sumerern. Jedenfalls wird der sumerische Sonnengott Babbar, den die semitischen Babylonier mit Samaš identifizierten, genannt „Herr

[1] Man vergleiche dazu noch die Vertretung zugleich von „Wahrheit" — die der Richter sucht — und „Gerechtigkeit" durch Šamaš in einem an ihn gerichteten Hymnus bei Hehn, Gottesidee, S. 36.

[2] Oder *šar-Ki-tim* = *irṣitim*? (Hilprecht).

[3] Daß der Name westsemitischer Herkunft ist, wie Ranke annimmt, erscheint mir zweifelhaft, da die Anwendung von Bildungen des Stammes *jšr* auf die Gottheit im Westsemitischen nicht alt zu sein scheint, s. S. 404. 413.

[4] Eine Nachwirkung der Auffassung des Šamaš darf auch erkannt werden in der Bezeichnung der Sonne bei den harranischen Ssabiern mit ربّ الخير „Herr des Guten" (Chwolsohn, Die Ssabier, Bd. II, S. 36, § 11) und ferner in dem ethischen Charakter, der dem Helios beigelegt ist in der an ihn gerichteten Bitte einer Inschrift aus ʿAhīre in Trachonitis (Wadd. 2442): δίδου πᾶσιν ἡμεῖν . . . πρήξις ἀγαθὰς καὶ βίου τέλος ἐσθλόν.

der Gerechtigkeit"[1]. Schwerlich ist der Sonnengott als der „gerechte" altsemitisch; denn obwohl wir eine Sonnengottheit bei nahezu allen semitischen Völkern nachweisen können, ist nur bei den Babyloniern speziell der Sonnengott Repräsentant der Idee der Gerechtigkeit, und doch finden wir diese bei fast allen semitischen Völkern in ihrer Gottesvorstellung zur Geltung gebracht.

Aber mit Ausnahme der Babylonier und der Hebräer der nachmosaischen Zeit läßt sich bei keinem einzelnen semitischen Volke, wenn wir dessen uns erhaltene Aussagen für sich allein nehmen, die Art der Verbindung jener Idee mit dem Gottesglauben deutlich erkennen. Es bedarf dazu einer Nebeneinanderstellung der uns aus den verschiedenen Religionen erhaltenen Reste, um durch Ergänzung einer jeden aus den andern ein Bild der Vorstellungsweise zu gewinnen.

3 Der gerechte Gott im Alten Testament

Die West- und Südsemiten gebrauchen gemeinsam für den Begriff der Gerechtigkeit den im Babylonischen in dieser Bedeutung nicht nachweisbaren Wortstamm *ṣdḳ*. Eine sinnliche Bedeutung dieses Stammes ist nicht erkennbar. Im Hebräischen mit wenigen Ausnahmen nur auf den Menschen und die Gottheit angewandt, wird er im Nordarabischen häufig neben der Anwendung auf Personen auch von Sachen gebraucht, ebenso im Südarabischen. Überall drückt er aus, daß die Person oder Sache, auf die er sich bezieht, das leistet oder ist, was den an sie zu stellenden Anforderungen oder den an sie herantretenden Verhältnissen entspricht. Andere Bedeutungen lassen sich aus dieser ableiten. Die Anwendung des Stammes auf die Gottheit ist ihrem Sinne nach am sichersten verständlich im Alten Testament, von dem hier deshalb auszugehen ist. Es kann nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch keinem Zweifel

[1] Sinidinnam (ein semitischer Name), König von Larsa, nennt in einer sumerischen Inschrift Babbar, den Stadtgott von Larsa, den „Herrn der Gerechtigkeit" (THUREAU-DANGIN, Königsinschriften [s. oben S. 385, 1], S. 208, B 1 f.). Weitere Belege bei PAFFRATH, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, S. 94. Ob die sumerische Gottheit Ka-Di (?) wirklich als eine Göttin der Gerechtigkeit anzusehen ist (wie es den Anschein hat nach einer Inschrift Gudeas bei THUREAU-DANGIN a. a. O., S. 100, 10, 26 [„KA-DI wird regeln die Gerechtigkeit in meiner Stadt"]), muß hier dahingestellt bleiben. Vgl. die Zusammenstellung „Šamaš und Kadi" in einem altbabylonischen Briefe (VAB VI, S. 238 no. 270, 4), die auf gemeinsame Beziehungen zum Recht verweisen könnte.

unterliegen, daß der Wortstamm in dieser Anwendung, ebenso wie in der auf den Menschen, zunächst das Rechthaben oder Gerechtsein bezeichnet, und zwar vorzugsweise in juridischem Sinne.

Der Gebrauch des Adjektivs *ṣaddīḳ* als Gottesepitheton kommt im Alten Testament erst verhältnismäßig spät vor. In der alten Stelle Ex 9 27 (J), wo es allerdings auf Jahwe angewandt wird, ist es nicht Bezeichnung des göttlichen Wesens, sondern, wenn hier der Pharao von Jahwe sagt, er sei *ha-ṣaddīḳ* „der Gerechte", so will das nach dem Zusammenhang nur besagen, er sei im Rechte den Ägyptern gegenüber. Wohl zuerst Jer 12 1 und Ze 3 5 wird das Prädikat *ṣaddīḳ* Jahwe beigelegt als sein Wesen charakterisierend (vgl. Dt 32 4), wobei Jeremia speziell von dieser Eigenschaft redet als von einer solchen, die in richtender Betätigung zur Erscheinung kommt. Die Späteren wenden das Adjektiv *ṣaddīḳ* häufiger auf Jahwe an, gelegentlich in allgemeinem Sinne von seiner Zuverlässigkeit (Ne 9 8), häufiger ausdrücklich von seinem Richten (Ps 7 10. 12 [vgl. v. 18]; 11 7; 119 137; 129 4; Hi 34 17) und speziell von seiner strafenden Gerechtigkeit (Lament 1 18; Dan 9 14; Esr 9 15; Ne 9 33; II Chr 12 6). Man beachte besonders den von Jahwe gebrauchten Ausdruck *šōpēṭ ṣaddīḳ* Ps 7 12. Schon Jeremia (11 20) hat das etwas anders gefärbte *šopēṭ ṣedeḳ* „ein mit Gerechtigkeit Richtender" (ebenso Ps 9 5).

Weit früher, in einem der ältesten Stücke des Alten Testaments, vielleicht dem ältesten, im Deboralied Ju 5 11, fanden wir (S. 392) das Nomen *ṣĕdāḳōt* auf Jahwe angewandt. Das Lied preist die *ṣĕdāḳōt*, die er an Israel bekundet hat in seinen Rechtssprüchen oder Entscheidungen — wir meinten hier speziell darin, daß er seinem Volke den Sieg gewährt hat über seine Feinde. Wohl als nächster in zeitlicher Folge wendet Jesaja 5 16 das Nomen *ṣĕdāḳāh* an auf das strafende Verfahren Jahwes innerhalb Israels (wohl anders 10 22). Von *ṣedeḳ* Jahwes Israel gegenüber redet, aber in nicht unanfechtbarem Zusammenhang, Hosea (2 21), wo sich auch daran zweifeln läßt, ob *ṣedeḳ* von der juridischen Gerechtigkeit zu verstehen ist. Aus der Bedeutung für *ṣedeḳ* und *ṣĕdāḳāh* „Gerechtigkeit" und ebenso für *ṣaddīḳ* „gerecht" mit Anwendung auf ein juristisches Verfahren hat sich nämlich im Alten Testament, meist oder vielleicht ausschließlich erst bei jüngeren Autoren, eine neue Bedeutung für diese Bildungen des Wortstammes entwickelt, wonach nicht mehr an die vergeltende

Tätigkeit zu denken ist, sondern vielmehr an Akte der die Vergeltung aufhebenden Gnade als einer Äußerung der Treue Jahwes gegen sich selbst, nämlich seiner Gerechtigkeit in der bedingungslosen Aufrechterhaltung des einmal Zugesagten[1]. Hierauf ist in unserem Zusammenhang nicht einzugehen, da sich diese Bedeutung von *ṣdḳ* nicht als hohem Altertum angehörend erkennen läßt und in solcher Anwendung mit dem Recht nichts mehr zu tun hat.

Nicht so weit zeitlich zurück wie der Gebrauch von *ṣĕdāḳōt* in Ju 5 11, aber doch weiter als die übrigen Aussagen von der göttlichen Gerechtigkeit führen uns die mit Anwendung des Stammes *ṣdḳ* gebildeten hebräischen Personennamen. Es sind ihrer nur zwei oder drei. Den Namen *ṣidḳijjāhū* kennen wir zuerst aus der Zeit Ahabs III Rg 22 24, dann für den letzten König von Juda IV Rg 24 17, den Namen *jĕhōṣādāḳ* „Jahwe ist gerecht" erst für den Vater des nachexilischen Hohenpriesters Josua Hag 1 1 usw. Auch in *ṣidḳijjāhū* ist wohl ursprünglich *ṣdḳ* nicht als Nomen „Gerechtigkeit Jahwes", sondern als Verbum gedacht: „gerecht ist Jahwe"[2]. Außerdem mag noch der Name *ṣādōḳ* — der Form nach eine dem gewöhnlichen *ṣaddīḳ* parallele Adjektivbildung wie *ṣa-du-uḳ* in den Amarna-Briefen (287, 32 ed. Knudtz.) — hierher gehören als Hypokoristikon eines theophoren Namens. Er kommt zuerst vor für den Priester unter David und Salomo (II Rg 8 17 usw.).

Nur selten und frühestens seit der chaldäischen Periode — Dt 32 4 — wird *jāšār*, eigentlich „gerade, redlich", als Epitheton für Jahwe gebraucht (ferner Ps 25 8; 92 16) und ist von *mêšārīm* (Ps 9 9; 75 3; 96 10; 98 9) oder *mīšor* (Ps 67 5) „Geradheit, Rechtlichkeit" als einer Eigenschaft Jahwes die Rede. Vielleicht ist die Anwendung dieser beiden Ausdrücke auf die Gottheit, die dem babylonischen Sprachgebrauch entspricht (S. 401), unter babylonischem Einfluß erfolgt.

Bedeutsamkeit des Gedankens der göttlichen Gerechtigkeit in der prophetischen Predigt ist fast mehr auf indirektem als auf direktem

[1] Jes 45 21; Ps 112 4; 116 5; 145 17 bezeichnet *ṣaddīḳ* Jahwe als den in seinen Gnadenverheißungen zuverlässigen. Die Nomina *ṣedeḳ* und *ṣĕdāḳāh* kommen, von Jahwe gebraucht, an vielen Stellen der Bedeutung „Gnade" nahe oder erreichen sie geradezu nur dadurch, daß sie die Eigenschaft der Zuverlässigkeit bezeichnen, deren Ergebnis in bestimmten Fällen Gnade ist.

[2] LXX freilich hat Ἰωσεδέκ für *jĕhōṣādāḳ*; aber das ist doch wohl Konformierung an die in dem Namen *malkīṣedeḳ* (vgl. *ădonīṣedeḳ*) geläufig gewordene Aussprache.

Wege zu ersehen. Wenn Jesaja (1 23; 10 1 f. und sonst) und andere Propheten in ihren Klagen über das Verhalten des Volkes die Korruption der Rechtsprechung betonen — es handelt sich dabei meist um die Unterdrückung der Armen und Geringen —, so liegt das nicht nur daran, daß Sünden dieser Art in den bestehenden Zuständen ganz besonders hervortraten. Jesaja kennt 5 8 ff. noch viele andere Verderbnisse, die nicht minder seiner Geißelung bedürftig waren. Korrektheit der Rechtspflege erscheint wiederholt als das Wichtigste deshalb, weil Jahwe in erster Linie als gerechter Richter gedacht ist und als solcher vor allem anderen die Hochhaltung juristischer Gerechtigkeit von seinem Volke fordert. Es ist aber keineswegs — das zeigt schon das angegebene Material — eine neue Gedankenwendung der Propheten, daß sie die göttliche Gerechtigkeit hervorheben. Neu ist bei ihnen nur, daß sie auf Grund jener Gottesvorstellung ethisches Verhalten und darunter vornehmlich Gerechtigkeit als die einzige Forderung Jahwes an sein Volk darstellen, hinter der alle andern Leistungen als wertlos zurücktreten[1]. Daß der Gott Jsraels seinerseits gerecht sei, ist deutlich ein alter, von den Propheten vorgefundener Gedanke. Wenn er vor ihrer Zeit nur selten zum Ausdruck kommt, so wird das zu einem guten Teil eben darauf beruhen, daß er festeingewurzelt war und einer direkten Geltendmachung nicht bedurfte. Auch die Propheten bringen diese nur selten; sie ziehen in der Regel lediglich die Konsequenzen aus diesem allgemein Angenommenen. In Ge 18 25 liegt jener Gedanke zugrunde in der Frage: „sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht (*mišpāt*) tun?“ Da hier als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß Jahwe Recht übt, dürfen wir diese Anschauung als alt ansehen, obgleich wir den Abschnitt, in dem sie ausgesprochen ist, zu den jüngsten unter den jahwistischen Bestandteilen des Pentateuchs glaubten rechnen zu müssen (S. 389).

4 Der gerechte Gott bei den Südarabern

Für das Verständnis des alten Gedankens der göttlichen Gerechtigkeit empfiehlt es sich, seine Bezeugung bei den Südarabern

[1] Ge 15 6 wird in einem jahwistischen, vielleicht vorprophetischen Bericht das „Glauben“ an Jahwe, eigentlich das Festhalten an der von ihm gegebenen Verheißung, dem Abraham von Jahwe angerechnet als *ṣĕdāḳāh*, d. h. als das von Jahwe geforderte korrekte Verhalten. Von dem einzigen Werte ethischer Leistungen ist dabei nicht die Rede.

der bei den Kanaanäern und Aramäern voranzustellen, nicht etwa aus dem Grunde, daß unter den Belegen für diesen Gebrauch bei den Himjaren besonders alte wären — das läßt sich nicht nachweisen —, wohl aber deshalb, weil sich hier einzelnes deutlich beobachten läßt, was der parallelen Ausdrucksweise bei den Westsemiten zur Erläuterung dient.

Daß der Wortstamm *ṣdḳ* im Südarabischen, wo wir ihn sowohl bei den Minäern als bei den Sabäern mit Beziehung auf die Gottheit angewandt finden, ebenso wie zunächst im Hebräischen, das Gerechtsein in juridischem Sinne bezeichnet, ergibt sich nicht nur aus dem Parallelismus der südarabischen Belege mit den alttestamentlichen, sondern auch aus dem spezifisch südarabischen Gebrauch einer kausativen Form (Ḳiṭṭēl) des Verbums *ṣdḳ*, die meines Erachtens auf die Bedeutung „für gerecht erklären" zurückgeht[1]. Die

[1] Ich kann im Südarabischen in der Anwendung des Stammes *ṣdḳ* auf die Gottheit oder den Menschen keine andere Bedeutung erkennen als „gerecht sein" und in den kausativen Verbalformen „gerecht machen" oder „gerecht erklären". Allerdings wird das Verbum *ṣdḳ* auf die Gottheit angewandt etwa in der Bedeutung „gewähren" — so CIS IV, 72, 2; 84, 9; 104, 5. 8 —, konstruiert mit dem Akkusativ dessen, dem etwas gewährt wird. In den angeführten Stellen handelt es sich überall um die Gewährung eines von der Gottheit Erbetenen. Das Verbum scheint also spezieller die Bedeutung zu haben: „einen mit etwas beschenken, begnaden", so MORDTMANN, Berl., S. 70. Dagegen habe ich keinen Beleg für die von OSIANDER (ZDMG 19, 1865, S. 238. 284) und D. H. MÜLLER (ebenda 29, 1875, S. 595) für südarabisches *ṣdḳ* angenommene Bedeutung „Glück" oder auch „Gnade". Nur für die von OSIANDER angeführten Verbalformen könnte ein Hinweis auf „Gnade" in Betracht kommen; aber die Bedeutung „etwas gewähren" reicht überall aus. Eigentlich wird das Verbum bedeuten: „einen in seinen Bitten anerkennen" und ausdrücken sollen: „ihn in seinen Bitten durch deren Gewährung rechtfertigen", eigentlich „ihn als berechtigt (gerecht) anerkennen". Es ist mir deshalb zweifelhaft, ob das südarabische *ṣdḳ* in Parallele zu stellen ist zu dem in jüngerem alttestamentlichen Schrifttum in der Bedeutung von „Gnade" und „Heil" gebrauchten *ṣedeḳ* und *ṣĕdāḳāh* oder dem Adjektiv *ṣaddīḳ* in dem Sinne von „gnädig". Ein Nomen *ṣdḳ* mit der Bedeutung „Gnade, Glück, gnädig, glücklich" oder einer ähnlichen kann ich im Südarabischen nicht nachweisen. Das Nomen *ṣdḳ* wird gebraucht wie nordarabisches *ṣidḳ* von allem, was in seiner Art gut, trefflich ist (D. H. MÜLLER, ZDMG 29, 1875, S. 599), so von guten Früchten (ZDMG 29, S. 591 no. I, Z. 9. 13), von „hohen (wirklichen) Freuden", „trefflichen Besitztümern" (CIS IV, 197, 6. 8). Daraus ergibt sich die Bedeutung „richtig" im Sinne von „wahr" (vgl. Jes 41 26), so im Mehri *zadōḳ* „die Wahrheit sagen", s. BITTNER, Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache, Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. 178, Abh. III, 1915, S. 61. Diese Bedeutungen führen jedenfalls nicht direkt zu der andern „Heil" oder „Glück", sondern sind nur spezielle Anwendungen der allgemeinen Bedeutung des Stammes „einer Norm entsprechen". Wohl aber kann sich aus dem, was die kausative Form des Verbums im Südarabischen ausdrückt, wozu sich im Hebräischen eine Parallele nicht findet, die Bedeutung „Heil" oder dgl. ent-

Bedeutung „gerecht" für das Adjektiv *ṣdḳ* — zu sprechen wahrscheinlich *ṣadīḳ*, vgl. nordarabisches *ṣadīḳ* mit allerdings anders gewendeter Bedeutung — wird ferner dadurch nahegelegt, daß es im Minäischen vorkommt als Epitheton von Königen[1], wo es kaum einen anderen Sinn haben kann — hier gewiß den speziellen: „jedem das Seine gebend" oder „alles nach dem wirklichen Sachverhalt entscheidend". Diese Bedeutung ist hier um so wahrscheinlicher, als für die minäischen Könige gewiß ebenso wie für die der Israeliten das Rechtsprechen die vornehmste Aufgabe war.

Als Bezeichnung des göttlichen Wesens oder einer göttlichen Eigenschaft kommt, soviel ich sehe, in dem bisher bekannten südarabischen Material *ṣdḳ* ausschließlich vor in Personennamen, und zwar als Nomen, vielleicht auch als Verbum. In der Mehrzahl der Fälle kann es nur Nomen sein und ist es danach wahrscheinlich auch in den anderen, dort ein im Wert eines Substantivs gebrauchtes Adjektiv, hier ein Adjektiv in Prädikatsstellung. Am deutlichsten nämlich hebt sich heraus eine Gruppe von Personennamen, in der *ṣdḳ* das Subjekt einer Aussage bildet und als ein Adjektiv aufzufassen sein wird, das für den Eigennamen eines Gottes eintritt[2]. In den anderen Fällen ist *ṣdḳ* Prädikat zu einem Gottesnamen als Subjekt und könnte demnach auch als Verbum gemeint sein. In die erste Gruppe gehören folgende Namen[3]: צדקאמר 494, 1 „Ṣadīḳ ist hoch" oder „Ṣ hat gesagt"; צדקדכר (Os. 29, 1. 4) „Ṣadīḳ gedenkt" (vgl. hebr. *zĕkarjāhū*); צדקידע (CIS IV, 2, S. 198[4]) — vgl. südarab. אלידע und ידיאל[5] —; צדקיפע (Hal. 154, 2 [= CIS 516]; Hal. 365, 1) — analog südarab. אליפע und יפיאל[6] — „Ṣadīḳ erglänzt (erscheint?)" (vgl. hebr. *hōpīa*ʿ) oder vielleicht eher „Ṣadīḳ ist hoch" oder „er-

wickeln, die *ṣedeḳ* Jes 41 2 deutlich besitzt. Das Heil oder Glück ist ein Gottesurteil, wodurch der damit Begnadete von der Gottheit als ein Gerechter anerkannt wird, eine Gerechterklärung desselben.

[1] Hommel, Chrestom., S. 132.

[2] Zuerst, soviel ich sehe, beobachtet von Praetorius, ZDMG 26, 1872, S. 426.

[3] Ich nenne für jeden der Personennamen hier und ebenso für die kanaanäischen in der Regel nur einen Beleg, womöglich aus CIS; für viele der südarabischen Namen, die hierher gehören, gibt es mehrere Belege.

[4] S. dazu S. 408, 2.

[5] ידיאל 375, 1 u. 2; אלידע, wofür mir ein Beleg fehlt, bei Baethgen Beitr., S. 308.

[6] אליפע Hal. 535 = Glas. 1155 (Eduard Glaser, Die Abessinier 1895, S. 74); יפיאל, das ich nicht nachweisen kann, bei Baethgen, a. a. O.

höht" (nach arab. *waf*ᶜ „aedificium elatum", *jafaᶜa* „ascendit montem")[1]. In dem Namen תדקירדע (Praet. 3, 2) ist תדק dialektische Nebenform zu צדק und Gottesname wie in צדקירדע[2]. Als eine zweite Gruppe mit *ṣdḳ* in Prädikatstellung habe ich zu nennen folgende Namen: צדקאל (Hal. 193; CIS IV, 379, 4) „gerecht ist El", nicht „Ṣadīḳ ist Gott", da in den südarabischen Namen, soviel ich sehe, *ēl* nie prädikativ gebraucht wird; עמצדק (Hal. 187, 2; 535, 1 = Glas. 1155) „ʿAm (Gott) ist gerecht"; ת[צדק[קנה[?] (CIS IV 306, 1) „ʿAṯat (ʿAṯtar) ist gerecht". Der Personenname צדק (Hal. 509; CIS IV 287, 2) wird Hypokoristikon eines theophoren Namens sein, entweder mit Auslassung eines Gottesnamens oder eines Prädikats zu dem als Gottesname behandelten *ṣdḳ*. Von den angegebenen Namen sind צדקאל, צדקיפע und צדק im Minäischen und Sabäischen bekannt, עמצדק im Minäischen, צדקדכר und תדקירדע im Hadhramautischen, ת צד[קנה[im Sabäischen.

In der zweiten Gruppe dieser Personennamen ist *ṣdḳ* mit verschiedenen Gottesnamen verbunden. Das mit einiger Wahrscheinlichkeit in dem einen Personennamen zu ergänzende *ʿaṯat* ist wohl andere Form für *ʿaṯtar*, den Namen einer durchaus individuell ausgeprägten Gottheit, des männlichen Pendants der babylonischen Göttin Ištar und der kanaanäischen Astarte. Der Gottesname *ēl*, der in dem Namen צדקאל vorliegt, in den anderen semitischen Sprachen überall deutlich, in einzelnen Anwendungen auch im Südarabischen, allgemeiner Ausdruck für „Gott", bezeichnet in den südarabischen Personennamen, in denen er unzählige Male in anderen Verbindungen vorkommt, schwerlich — wie vereinzelt im Altaramäischen — einen besonderen Gott, wird hier aber immer gebraucht, wie ebenso häufig in babylonischen Personennamen, mit dem Werte des Eigennamens eines Gottes. Wahrscheinlich war *ēl* bei den verschiedenen südarabischen Stämmen vorzugsweise Benennung des Stammesgottes (vgl. S. 294f.), der daneben noch einen besonderen Namen haben mochte. Ebenso liegt es vermutlich mit der Gottesbenennung *ʿam*, nordarabisch *ʿamm* „Oheim", die in dem Personennamen עמצדק enthalten ist. Bei den Ḳatabanen scheint

[1] Praetorius a. a. O. [S. 407, 2]: „der Gerechte erhöht oder hat erhöht".

[2] Praetorius a. a. O., S. 426 „der Gerechte setzt" (von arab. *wadaᶜa*); mir weniger wahrscheinlich in Vergleichung mit alttestl. *jĕhōjādāᶜ*, *jĕdaʿjāh*, *bĕʿeljādāᶜ* und pun. ירדעמלך, worin ירדע zweifellos die dem hebräischen und phönizischen (Répert. 1215, 7) Wortstamm eignende Bedeutung „kennen" hat (vgl. Nöldeke, Artikel „Names", K. 3282 § 32).

עם als Name ihres Hauptgottes vorzukommen (S. 373). Wir wissen aber nicht, daß *ʿam* auch bei den Minäern und Sabäern, wo dieser Gottesname, wie ebenso bei den Westsemiten, nur in Personennamen nachzuweisen ist, einem besonderen Gott als Eigenname zukam. Vielleicht war es ein Epitheton, das, ebenso wie wahrscheinlich *ēl*, in ältester Zeit dem Gott κατ' ἐξοχήν, dem Gott des Stammes, galt. Wenn wirklich bei den Ḳatabanen עם Name ihres Hauptgottes war, so wird es auch bei ihnen vermutlich ursprünglich der Name des Hauptgottes eines einzelnen Stammes oder auch verschiedener Stämme gewesen sein. Wie dem sei, jedenfalls ist aus den mit *ṣdḳ* verbundenen Gottesnamen zu schließen, daß *ṣdḳ*, auch wo es in den Personennamen als Subjekt einer Aussage erscheint, nicht zu verstehen ist von einem bestimmten Gott, der diesen Namen als Eigennamen führte, sondern als allgemeine Bezeichnung einer Gottheit oder auch einer bestimmten Gruppe von Göttern. Unsere Beurteilung der mit *ṣdḳ* verbundenen Gottesnamen *ēl* und *ʿam* kann nämlich die Frage nahelegen, ob auch das Epitheton *ṣdḳ* speziell für die Stammesgottheiten der einzelnen Stämme gebraucht wurde. Die Frage wird weiterhin zu erwägen sein.

5 Der gerechte Gott bei Kanaanäern und Aramäern

Den Beobachtungen über das südarabische *ṣdḳ* als Gottesbenennung treten zur Seite bestätigende Parallelen in den wenigen Belegen, die wir bei den nichthebräischen Westsemiten für den Gebrauch von *ṣdḳ* in derselben Anwendung besitzen. Daran, daß *ṣdḳ* im Kanaanäischen „gerecht sein" bedeutet, kann kein Zweifel bestehen. In den Amarna-Briefen bezeichnet das Adjektiv *ṣa-du-uḳ* (287, 32 ed. Knudtz.) denjenigen, der im Recht ist. Im Phönizischen ist *ṣdḳ* — über die auch hier anzunehmende Aussprache *ṣadīḳ* für das Adjektiv s. S. 412, 2 — Epitheton des Königs (CIS I, 1, 9) und kommt daneben mit Beziehung auf Nachkommenschaft im Sinne von „rechtmäßig" vor (Répert. 1211, 11).

Im Phönizischen kann ich als Beleg für die Gottesbenennung nur den Personennamen צדקמלך auf Münzen von Lapethus[1] angeben, worin *mlk* wahrscheinlich Subjekt und Gottesname ist wie in fast allen phönizischen bzw. punischen Personennamen mit *mlk*, also „Malk ist gerecht", schwerlich „Ṣadīḳ ist König". Der neupunische

[1] Belege s. Epigr., S. 357.

Personenname צדק[1] ist vermutlich, ebenso wie der entsprechende südarabische, Hypokoristikon eines theophoren Namens. Auf einem Siegelstein des Berliner Museums findet sich ferner in ältester semitischer Schrift der wahrscheinlich moabitische Name כמשצדק „Kemosch ist gerecht“[2]. In den Amarna-Briefen ist mit einiger Sicherheit zu ergänzen der anscheinend von einem Bürger von Gubla geführte Name *rab-ṣid[ḳ]i* (170, 37 ed. Knudtz.). Hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach *ṣdḳ*, ebenso wie in südarabischen Namen, aufzufassen als Gottesname, da *rab* im Kanaanäischen wohl als Gottesepitheton, aber nicht im Wert des Eigennamens eines Gottes vorkommt (S. 63), also „groß ist Ṣadīḳ“. Dies ist, soviel ich sehe, der einzige Fall, wo im Westsemitischen mit einiger Sicherheit inschriftliches *ṣdḳ* als im Wert eines eigentlichen Gottesnamens gebraucht zu erkennen ist. Als altkanaanäisch dürfen wohl auch in Betracht kommen der Name des sagenhaften Königs von Salem Ge 14 18; Ps 110 4 *malkī-ṣedeḳ* „(mein) Malk ist gerecht“, der mit Umstellung dem phönizischen צדקמלך entspricht, und der Name *ădonī-ṣedeḳ*[3], „Adoni (Gott) ist gerecht“ oder auch „mein Herr ist Ṣadīḳ“, für einen alten König von Jerusalem Jos 10 1. 3. Der Name *ṣidḳā* (*ṣi-id-ḳa-a*) für einen König von Askalon, Zeitgenossen des Sanherib (KB II, 90. 92), ist nach der Endung ein Hypokoristikon mit Auslassung eines zweiten Bestandteils, entweder eines Gottesnamens oder eines Prädikats (eines Verbums oder Adjektivs), so daß sich nicht ersehen läßt, ob *ṣdḳ* hier Gottesname oder Verbum bzw. Adjektiv ist.

Im Altaramäischen und ebenso im Nabatäischen werden verschiedene Bildungen vom Stamme *ṣdḳ* gebraucht, um irgendwie den Begriff des Rechtes oder den der Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen, wie auch in einer palmyrenisch vorkommenden Ableitung von demselben Stamme (זדקתא) eine Modifikation des Begriffs „gerecht“ vorliegt[4]. Für Anwendung auf die Gottheit habe ich aus dem Aramäischen nur anzuführen den Personennamen צדקרמן „Ramman ist gerecht“ (CIS II, 73) auf einem Siegelstein unsicherer Herkunft, der dem neunten oder achten vorchristlichen Jahrhundert anzugehören scheint.

[1] Belege bei Chabot, JA, Sér. XI, 7, 1916, S. 103.
[2] Sachau, SBBA 1896, S. 1064.
[3] Zu der Überlieferung des Namens s. S. 54.
[4] Belege s. Ephem., S. 357.

Westsemitischen Ursprungs ist zweifellos der altbabylonische Königsname *ammi-zaduga* (Ranke S. 65) „(mein) *am* ist gerecht“ [1], da, wie schon gesagt, im Babylonischen ein Stamm *ṣdḳ* in einer dem *ṣdḳ* des offenbar identischen südarabischen צמצדק entsprechenden Bedeutung nicht gebräuchlich ist und die auch sonst in altbabylonischen Namen vorkommende Gottesbenennung *am* durch die Amoriter in Babylonien importiert zu sein scheint (S. 372 f.). Westsemitischer Herkunft oder doch eine Nachbildung westsemitischer Namen wird auch sein der Name eines assyrischen Eponymen des achten Jahrhunderts *ṣidḳi-ilu* [2]. Er kann bedeuten „gerecht ist El“, aber auch „Ṣadīḳ ist Gott“, da in babylonisch-assyrischen Namen *ilu* oft (anders als *ēl* im Südarabischen) prädikativ gebraucht ist. Ferner wird als westsemitischen Ursprungs zu beurteilen sein der keilschriftlich vorkommende Personenname *ʾubi-ṣidḳi* [3], dessen *ʾubi* ich freilich nicht erklären kann. [S. Nachträge].

Wahrscheinlich ist in den westsemitischen Personennamen *ṣdḳ*, auch wo es nicht als Subjekt einer Aussage aufgefaßt werden kann, wenigstens in der Regel nicht Verbum, sondern Adjektiv, wie wir es als solches in den südarabischen Namen gefunden haben, da nur unter dieser Voraussetzung die Entstehung eines besonderen phönizischen Gottes Συδύκ oder Συδέκ bei Philo Byblius (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 567 a. 568 b. 569 b [4]) zu verstehen ist, den wir noch zu besprechen haben. Den Namen Σάδυκος, den Damascius für den Vater des Ἔσμουνος nennt (bei Photius, Bibl. cod. 242 p. 573 H, ed. Bekker S. 352), hat er schwerlich aus Philo entlehnt, weil sich bei diesem derselbe Name des Sohnes nicht findet, für den er nur die auch dem Damascius bekannte Erklärung des Namens Συδύκ oder Σάδυκος durch Ἀσκλήπιος anführt. Beide mögen den Namen aus derselben Quelle geschöpft haben [5]. Ist dies anzunehmen, so wird dadurch bestätigt die nach der ganzen Art von Philos Verfahren ohnedies sichere Annahme, daß er den Namen nicht willkür-

[1] Zur Aussprache vgl. *ṣa-du-uḳ* in den Amarna-Briefen und den hebr. Namen *ṣādōḳ*.

[2] S. Zimmern, KAT [3], S. 474.

[3] Johns, Assyrian Deeds and Documents, Bd. I, 1898, no. 6, Rs., Z. 3; dazu Bd. III, 1901, S. 43 no. 6.

[4] Eusebius, Praeparatio Evangelica ed. Gaisford I, 10 p. 36 a Συδὸκ: „σεδὲκ B. C. et sic infra, συδὲκ D. F. G.“.

[5] Weitere unsichere Spuren für einen phönizischen Gott *ṣadīḳ* s. Adonis und Esmun, 1911, S. 247.

lich gebildet hat[1]. Die Aussprache aber ist wohl bei Damascius richtiger erhalten als bei Philo: der Name lautete wahrscheinlich, wie ebenso vermutlich im Südarabischen, *ṣadīḳ* (die Grundform für das verstärkte hebräische *ṣaddīḳ*)[2]. Eine Erinnerung an den Gott

[1] C. F. BURNEY, The Book of Judges [2], London 1920, will in einem Exkurs „Ṣedeḳ as a divine name", S. 41 ff. die Annahme widerlegen, daß *ṣdḳ* ein Gottesname sei, indem er hauptsächlich die Angabe bei Philo als auf Mißverständnis beruhend ablehnt. Die Berechtigung des englischen Beurteilers zu diesem Vorwurf ist einigermaßen problematisch. Obgleich er irrtümlich den „Sanchuniathon" für eine dem Philo vorliegende selbständige Quelle hält, verkennt er, daß Philos Götternamen überhaupt auf guter Kunde beruhen und nur seine Erklärung dieser Namen seinem sehr willkürlichen euhemeristischen System angehört. Wenn er angibt, daß Μισώρ und Συδύκ den Gebrauch des Salzes erfanden, so zeigt das nicht, daß er „no profound acquaintance with their origin and characteristics" besaß (S. 42), sondern daß er etwas wußte von dem Gebrauch des Salzes bei rechtlichen Vereinbarungen, von dem doch auch der Verfasser des Exkurses (S. 42*) berichtet. Nur das „Erfinden" des Salzgebrauchs gehört der rationalistischen Auslegungsweise Philos an. Daß *ṣdḳ* bei den Südarabern ein Gottesname war, geht besonders aus den südarabischen Personennamen צדקיפי und צדקהכר unzweifelhaft hervor, von denen der Verfasser den ersten nicht zu kennen scheint und den zweiten, obgleich im Phönizischen kein ה nachweisbar ist, für einen phönizischen hält auf Grund mißverständlicher Auffassung von BAETHGEN, Beiträge, S. 128, wo richtig unter südarabischen Personennamen angegeben ist „Ṣidq, vgl. den phönic. Συδυκ, in צדקהכר". Der englische Autor gibt nicht an, wie er diesen Namen versteht. Er kann nur bedeuten „Ṣdḳ gedenkt". Ganz richtig wird S. 43 bemerkt, daß *ădonī-ṣedeḳ* bedeuten kann „the (unnamed) Lord is righteous", also mit Auffassung des *ṣdḳ* als Verbum oder Adjektiv. Das ist sogar gewiß die Bedeutung; aber das beweist nichts für die eben genannten anderen Namen. Ich scheue mich, diese Bemerkung zurückzuführen auf Übersehen einer Beobachtung, die an den semitischen Gottesnamen in weitem Umfang zu machen ist, daß dasselbe Wort bald als Gottesepitheton und bald im Wert eines Gottesnamens gebraucht wird, was dem Verfasser des Exkurses doch aus babylonischem *bēl* und *bēlit* bekannt sein wird.

[2] Für die Aussprache *ṣadīḳ* (σαδυκ) vgl. *ammi-zaduga*. Zur griechischen Transkription s. P. SCHRÖDER, Die phönizische Sprache, S. 129. Ich bezweifle aber, daß die Umschreibung Συδύκ oder Συδέκ entstanden ist mit der allerdings vorkommenden Transkription von semitischem *ē*, *e* oder *ĕ* durch υ (oder ι) aus *ṣĕdīḳ* statt *ṣadīḳ* (so SCHRÖDER, S. 140), da eine Adjektivform *ḳĕṭīl* im Phönizischen kaum nachweisbar ist. Συδύκ, Συδέκ scheint vielmehr hebräischem *ṣedeḳ* zu entsprechen. Diese Art der Segolatbildung ist aber nicht phönizisch. Vielleicht waren dem Philo oder auch erst den Abschreibern die alttestamentlichen Namenbildungen mit *ṣedeḳ* (oben S. 410) geläufig, und daneben mag noch der von den Rabbinen gebrauchte, aber jedenfalls schon ältere Name *ṣedeḳ* „Glück" für den Planeten Jupiter von Einfluß gewesen sein. Die Form *ṣid*[*ḳ*]*i* in dem Namen *rab-ṣid*[*ḳ*]*i* der Amarna-Briefe kann für die korrekte Aussprache des Gottesnamens oder Gottesepithetons kaum in Betracht kommen, ebensowenig wie z. B. *šipṭi-An. Im* = (?) *šipṭi-ba'lu* (ed. Knudtz. 330, 3 usw.) statt des doch gewiß gesprochenen *šopēṭ* (vgl. die karthagischen sufetes). Noch weniger ist die von der Masora und ebenso schon von LXX überlieferte Aussprache des vielleicht von den Kanaanäern überkommenen Namens *malkī-ṣedeḳ*, LXX Μελχισέδεκ und die von der Masora angegebene des vielleicht ebenfalls

Σάδυκος könnte sich erhalten haben in dem Gottwesen der Mandäer Jōzatak[1].

Philo Byblius nennt (S. 567 a) den Συδύκ zusammen mit Μισώρ als ein Götterpaar: Ἀπὸ τούτων γενέσθαι Μισὼρ καὶ Συδύκ τούτεστιν εὔλυτον (?) καὶ δίκαιον. Der Name Μισώρ (hebr. *mīšōr*) entspricht jener babylonischen Gottheit Mēšaru, die neben Kettu „Recht" in der Umgebung des Šamaš genannt wird. Der Name Συδύκ ist nach dem oben Bemerkten spezifisch phönizisch. An und für sich bestände demnach die Möglichkeit, daß zwei Gottheiten des Rechtes und der Gerechtigkeit und der Name *mēšaru*, *mīšōr* für die eine von ihnen bei den Babyloniern und Kanaanäern aus gemeinsamen Ursitzen herstammen. Das ist aber doch gewiß nicht anzunehmen. Die Nebeneinanderstellung von „Recht" und „Gerechtigkeit" könnte, wenn sie auf einer Unterscheidung zwischen beiden Begriffen beruhen sollte, nicht alt sein. Sie wird aber besser zu erklären sein aus der semitischen Liebhaberei, einen Begriff durch zwei Synonyma auszudrücken, wie „Gnade und Treue" usw. Diese Art des Parallelismus der Redeweise ist allerdings bei den Semiten sehr alt, immerhin aber doch schon eine Art Kunstform, die gewiß nicht für die ältesten Gottesvorstellungen angewandt worden ist[2]. Dazu kommt, daß den Kanaanäern der Gebrauch des Wortstammes *jšr* von der Gottheit nicht geläufig gewesen zu sein scheint[3], während dies bei den Babyloniern,

kanaanäischen Namens *ădonīṣedeḳ* für die ursprüngliche Aussprache zu berücksichtigen, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach beruht auf symbolischer Auslegung bei den Juden: „König, Herr der Gerechtigkeit".

[1] Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, II Teil, S. XXV.

[2] Philo Byblius hat neben Göttertriaden noch andere nicht geschlechtlich differenzierte Götterpaare: Αἰών und Πρωτόγονος, Ἀγρός und Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης. Aus höherem semitischen Altertum weiß ich kein Analogon. [S. Nachträge]. Auch die Zusammenstellung eines Gottes und einer Göttin ist bei den Semiten, obgleich schon alt, doch etwas Sekundäres. Philo stellt jene namensverwandten Götterpaare als Geschwister dar. Vielleicht darf damit verglichen werden, daß — worauf mich Professor Eissfeldt aufmerksam macht — nach Beobachtungen von E. Littmann (Beduinen- und Drusen-Namen aus dem Ḥaurân-Gebiet, Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl., 1921, S. 3 ff.) im Hauran in derselben Familie öfters Namen verwandter Form oder Bedeutung vorkommen, darunter auch solche „semasiologischer Verwandtschaft", z. B. „Wolf" und „Schakal", „Arzt" und „Bader". Jene Verbindung bedeutungsverwandter Gottheiten als Geschwister könnte etwa zusammenhängen mit einer alten Sitte analoger Kombinationen in den Personennamen der einzelnen Familie.

[3] Im Phönizischen ist der Wortstamm *jšr* überhaupt nicht zu belegen, vielleicht dagegen im Altaramäischen (Had. Z. 33?). Im Alten Testament wird der Wortstamm erst spät auf die Gottheit angewandt, *mêšārīm* erst in Psalmen.

wie wir gesehen haben, allerdings der Fall war. Es ist also anzunehmen, daß das Götterpaar aus Babylonien stammt, und daß die Phönizier bei der Übernahme das babylonische *kettu* durch *ṣadīḳ* ersetzten, das in westsemitischen Personennamen wie ein Gottesname angewandt wurde. [S. Nachträge].

Eine Einwirkung der Vorstellung jenes Götterpaares, sei es in der phönizischen, sei es in der babylonischen Form, liegt vielleicht vor Ps 89 15; 97 2, wo „Gerechtigkeit und Recht" (*ṣedeḳ ū-mišpāṭ*) als das Fundament des Thrones Jahwes genannt werden [1].

6 Alter der Vorstellung von dem gerechten Gott

Hiermit glaube ich die Belege für *ṣdḳ* mit Anwendung auf die Gottheit in außeralttestamentlichem und vom alttestamentlichen unabhängigem Sprachgebrauch wenigstens annähernd vollständig angegeben zu haben. Fragen wir nach dem Alter dieser Gebrauchsweise, so ist als früheste datierbare Bezeugung der altbabylonische Personenname *ammi-ṣaduga* zu nennen. Der König aus der Hammurabi-Dynastie, der ihn trug, gehört dem Anfang des 2. Jahrtausends an. Der von ihm geführte Name oder doch die durch diesen repräsentierte Form der Namenbildung ist vermutlich durch die Invasion der Amoriter etwa im dritten Jahrtausend nach Babylonien eingeführt worden. Namenbildungen mit *ṣaduga* (*ṣadīḳ*) werden also bei den Amoritern noch weit älter sein. [S. Nachträge]. Die nächstälteste Bezeugung ist wohl der Name *rab-ṣid[ḳ]i* in den Amarna-Briefen. Wie alt die südarabischen Namen mit *ṣdḳ* sind, läßt sich schwer bestimmen. Wir müssen in den sabäischen Inschriften immer, vielleicht auch in den minäischen, mit westsemitischem Einfluß rechnen, speziell mit israelitisch-jüdischem. Aber mit Rücksicht auf die starke Verbreitung von *ṣdḳ* in den südarabischen Personennamen, die an Umfang weit hinausgeht über die auf westsemitischem Gebiet zu beobachtende, ist nicht anzunehmen, daß diese Gottesbenennung bei den Südarabern eine entlehnte war. Am wenigsten ist hier an israelitisch-jüdische Herkunft zu denken, da wir für die Art, wie *ṣdḳ* in südarabischen Personennamen mit dem Wert eines Gottesnamens gebraucht wird,

[1] Auf den Anklang hat schon ZIMMERN hingewiesen (KAT [3], S. 370). Überhaupt sind im Alten Testament *ṣedeḳ ū-mišpāṭ* (Pr 2 9), *ṣĕdāḳāh ū-m.* (Ge 18 19; Ps 33 5; Pr 21 3), in umgekehrter Folge *m. wā-ṣedeḳ* (Ps 119 121; Eccl 5 7) und sehr häufig *m. ū-ṣĕdāḳāh* (zuerst vielleicht Rg II 8 15; III 10 9) beliebte Verbindungen.

bei den Israeliten keinerlei Vorbild finden. Eine Entlehnung von den Südarabern auf Seiten der Westsemiten kann kaum in Betracht kommen, da durch den Namen *ammi-zaduga* das Epitheton *ṣdḳ* für die Westsemiten schon aus so hohem Altertum bezeugt ist.

Aus der den Südarabern und Westsemiten gemeinsamen Gottesbenennung ist aber auch bei dieser Beurteilung noch nicht zu entnehmen, daß beide das Gottesepitheton aus ihren Ursitzen mitgebracht haben. Da sie beiderseits den Stamm *ṣdḳ* in der Bedeutung „gerecht sein" auch auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens anwandten (die Südaraber in dem Königsepitheton und in dem jedenfalls auf die Gottheit erst übertragenen Gebrauch des Verbums), so kann von da aus jede der beiden Volksgruppen die Gottesbenennung selbständig gewählt haben. Aber daraus würde nur noch bestimmter hervorgehen, daß die Vorstellung von dem gerechten Gott oder doch ein Ansatz zu dieser Vorstellung, der die Westsemiten und Südaraber mit dem gleichen Wort Ausdruck gaben, ihnen seit ältesten Zeiten gemeinsam war. Darf dies angenommen werden, so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß auch die babylonischen Semiten, die ihre eigenen Ausdrücke für „gerecht" und „Gerechtigkeit", *išaru*, *mēšaru* und *kettu* (*kitim*) ebenfalls auf die Gottheit anzuwenden gewohnt sind, diese Auffassung von der Gottheit schon von ihren Vätern überkommen haben. [S. Nachträge].

Um eine selbständige Entstehung der Idee der göttlichen Gerechtigkeit bei den verschiedenen semitischen Völkerschaften kann es sich vor allem deshalb kaum handeln, weil auf auseinanderliegenden Gebieten *ṣdḳ* im Wert eines Gottesnamens gebraucht und daneben verschiedenen Göttern als Epitheton beigelegt wird, so daß es also wie eine allgemeine Bezeichnung des Wesens der Gottheit erscheint. Diese weitverbreitete zwiefache Art des Gebrauchs — von der sogleich noch weiter zu reden sein wird — verweist auf ein sehr altes Verwachsensein des Gedankens der Gerechtigkeit mit der Gottesidee. Bei den Babyloniern liegt ein Gebrauch von *išar* als einem allgemeinen Gottesepitheton nicht vor; aber sie haben einen Ersatz dafür, indem sie das Epitheton *dajan* (*da-a-a-nu*) „Richter" vielen Göttern beilegen (S. 384). Da ein göttlicher Richter nur als ein in irgendwelchem Sinne gerechter gedacht werden kann, so hat dieser Gebrauch für das Alter der Vorstellung der Gottheit als der gerechten dieselbe Bedeutung wie der von *ṣdḳ* als einem allgemeinen

Gottesepitheton bei den Westsemiten und Südarabern. Die Auffassung der Gottheit als des Richters scheint, wie wir sahen, allgemein semitisch zu sein. Schon daraus geht für die anderen Semiten hervor, daß ihnen die Vorstellung von dem gerechten Gott aus gemeinsemitischem Altertum geläufig war[1]. [S. Nachträge].

In jener Anwendung von *ṣdḳ* mit Beziehung auf die Gottheit als Epitheton und als Name ist dieselbe Beobachtung zu machen wie auf semitischem Gebiet bei verschiedenen Benennungen für die Überordnung und Herrenstellung der Gottheit. Bald als Epitheton, bald wie ein Name der Gottheit fanden wir gebraucht allgemein-semitisches *ab* „Vater", babylonisches *dajan,* südarabisches *djn* [*dajjan*], westsemitisches *dān* „Herr" oder „Richter", phönizisches *malk* „König", und im Südarabischen steht neben dem Epitheton *ḳjn* „Fürst" der selbständige Gottesname *ḳjnn* [*ḳênān*] (S. 66). Auch im Babylonischen zeigt sich trotz der hier vorliegenden Systematisierung der Götter in der Gottesbenennung *bēl* dasselbe Schwanken zwischen dem Wert als Gottesepitheton und als Gottesname. Daneben steht die verwandte Erscheinung, daß die allen semitischen Sprachen eignende Gottesbenennung *ēl* zwar, wo sie ohne einen Zusatz steht, immer selbständig, nicht als Epitheton gebraucht wird[2], aber bald appellative Bedeutung hat, bald — so besonders in Personennamen — den Wert eines Eigennamens des Gottes. In jenen Fällen ist der Wechsel zwischen dem Gebrauch als Epitheton und als Name das verständliche Ergebnis der hier überall durchsichtigen abstrakten Bedeutung dieser Gottesbenennungen, zugleich aber auch, und ebenso die zwiefache Anwendungsweise von *ēl,* das Zeichen für ein den Religionen der Semiten eigentümliches Bestreben, den einzelnen Gott als Vertreter einer allgemeinen Gottesidee aufzufassen. Für die Gottesbenennung *ṣdḳ* kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Anwendung als Epitheton das Primäre ist. Abgesehen davon, daß dies durch die Bedeutung des Wortes als Eigenschaftsbezeichnung nahegelegt wird, kommt dafür in Betracht, daß die Anwendung als Epitheton in dem sehr alten Personennamen *ammi-zaduga*

[1] Immerhin liegt es für die Beurteilung der Gerechtigkeit als einer göttlichen Eigenschaft schon im Glauben der ältesten Semiten anders als für die der Vorstellung des Gottes als des Richters, insofern dieser nahezu bei allen Semiten in anscheinend identischen Worten ihren Ausdruck gefunden hat (S. 384).

[2] S. dazu meinen Aufsatz in der Marti-Festschrift, 1925, S. 1—11.

„Am ist gerecht" bezeugt ist, der Gebrauch als Gottesname außerhalb der Personennamen dagegen erst ganz spät (bei Philo Byblius), unter den Personennamen mit einiger Wahrscheinlichkeit allerdings schon durch den Namen der Amarna-Briefe *rab-ṣid[ḳ]i* „groß ist Ṣadīḳ (?)", sonst mit Sicherheit nur in südarabischen Namen, die sich nicht als in sehr hohes Altertum hinaufreichend erkennen lassen.

Aber auch wo *ṣdḳ* in den Personennamen mit dem Wert eines Eigennamens gebraucht wird, ist gewiß nicht an einen besonderen Gott dieses Namens gedacht worden, sondern ebenso wie es für *ab* (*ăbī*) der Personennamen wahrscheinlich ist, wird *ṣdḳ* als Ersatz für den Namen bestimmter Gottheiten eingetreten sein. Beliebig für jeden Gott wurde es schwerlich gebraucht — denn es ist nicht einzusehen, welche Beziehung Gottheiten, die lediglich Naturkräfte vertraten, wie sie auch die Semiten kannten, in dieser Bedeutung gehabt haben sollten zu der Gerechtigkeit. Wohl aber kommt *ṣdḳ* in Anwendung für eine Mehrheit von Göttern. Eben diesen Gebrauch des Epithetons als allgemeiner Bezeichnung einer Gruppe von Gottheiten nicht nur bei einem einzelnen Volke, sondern sowohl bei West- als bei Südsemiten wurde oben (S. 415 f.) als ein Zeichen hohen Alters dieses Epithetons in Anspruch genommen. An welcherlei Gottheiten bei den mit diesem Epitheton bedachten zu denken ist, läßt sich nur entscheiden auf Grund einer noch erübrigenden Antwort auf die bisher nur gelegentlich gestreifte Frage, aus welchen sozialen Verhältnissen heraus die Vorstellung von dem gerechten Gott bei den Semiten entstanden ist.

7 Der gerechte Gott als Stammesgott

Die kanaanäischen, aramäischen und südarabischen Inschriften geben keine Antwort auf diese Frage[1]. Bei den Babyloniern fanden wir *išaru* für Šamaš in seiner Eigenschaft als Richter gebraucht, *Kettu* und *Mēšaru* in Verbindung mit ihm, dem Richter, genannt, im Alten Testament die Bezeichnung Jahwes mit *ṣaddīḳ* mehrfach ausdrücklich auf seine Vorstellung als Richter angewandt. Gewiß

[1] Indirekt liegt aber doch wohl in dem bei den Südarabern von der Gottheit gebrauchten Ausdruck „für gerecht erklären" in dem Sinne von „einem eine Bitte gewähren" (S. 406, 1), daß die Gottheit als über den Menschen richtend gedacht ist. Damit ist eine geordnete Rechtspflege vorausgesetzt. Es läßt sich aber nicht nachweisen, daß dieser Gebrauch des Verbums alt ist.

ist auch bei den anderen Semiten ursprünglich die göttliche Gerechtigkeit als richterliche gedacht worden, wie denn wohl bei allen Völkern überhaupt die Idee der Gerechtigkeit ihren Ausgangspunkt hat in der Rechtsentscheidung des Richters. Bei den Ägyptern und Griechen läßt sich aus der Vorstellung von den Gottheiten Mat und Dike eben diese Beobachtung entnehmen. Die Auffassung des Gottes als des Richters ist allgemein semitisch. Sie stammt aus den alten Zeiten der Stammesverfassung. Anders als die Horde kann weder das Volk noch der Stamm existieren ohne eine gewisse prinzipielle Anerkennung der Gerechtigkeit von seiten ihrer menschlichen Leitung. Was von dieser gilt, übertrugen die Stammesangehörigen auf eine als ihr Führer gedachte göttliche Macht. Auch abgesehen von dem, was sich geschichtlich beobachten läßt, ist die Idee der Gerechtigkeit nur entstanden zu denken in den Beziehungen eines Gemeinschaftslebens der Menschen, und die Eigenschaft der Gerechtigkeit wird ursprünglich überall einer solchen Gottheit zugesprochen worden sein, die zu einem menschlichen Verbande in einem Verhältnis stand. Bei Naturgöttern ist dies von Hause aus nicht der Fall. Wo auch sie, wie dies bei dem babylonischen Sonnengott vorliegt, die Eigenschaft der Gerechtigkeit besitzen, ist diese auf sie übertragen worden durch irgendwelche geschichtliche Entwicklung. Es konnte geschehen auf Grund dessen, daß sie nachmals zu Göttern eines Verbandes geworden waren entweder durch ihre selbständige Geschichte oder durch Identifizierung mit Göttern, die von Anfang an Götter eben dieses Verbandes waren. Für den Gott Šamaš haben wir vorausgesetzt, daß bei ihm das Prädikat des Gerechten auf seinem Richteramt beruht. Auch dieses ist ihm nicht zugekommen als dem Naturgott der Sonne, sondern — wenn er nicht einstmals zugleich ein Stammesgott gewesen sein sollte — gewiß durch Entlehnung von dem Gott eines Verbandes, die sich auf verschiedene Weise vollzogen haben kann, vielleicht einfach dadurch, daß die schon hervorgehobene Analogie des Durchleuchtens der Sonne und des Ergründens der Wahrheit oder des Rechtes sie nahelegte[1]. Zuletzt mag dann „gerecht" als ein Epitheton erschienen sein, das man einem Gott beilegen könne auch ohne seine Zugehörigkeit zu einer organisierten menschlichen Gemeinschaft.

[1] Für diese Beurteilung bleibt es sich gleich, ob der Sonnengott als Gott der Gerechtigkeit semitischen oder sumerischen Ursprungs ist.

Wenn aber die Idee der göttlichen Gerechtigkeit entstanden ist auf dem Boden eines bestimmten Verbandes, so läßt sich dieser nur als der Stamm denken. Wo Familienkult den Ausgangspunkt der religiösen Gemeinschaft bildet, erscheint die Gerechtigkeit der Gottheit nicht von derselben Bedeutung, da die Familie auch und noch mehr durch andere Bande zusammengehalten wird als durch die Gerechtigkeit ihres Hauptes. Nur die Form, welche die Familie bei den Semiten hatte zu der Zeit, als die uns überlieferten Gottesvorstellungen entstanden, scheint auf die Aussagen von dem gerechten Gott nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Wie wir für die Bezeichnung der Gottheit als Richter glaubten beobachten zu können, daß sie niemals weiblichen Gottheiten beigelegt werde (S. 388), gilt auch für das Epitheton „gerecht", soviel ich sehe, daß es für Göttinnen nicht vorkommt[1]. Auch dies spricht dafür, daß die Semiten von Hause aus weibliche Gottheiten als Stammesgötter nicht kannten, weil das Weib zu der Zeit, wo die Stammesreligion sich bildete, nicht der bestimmende Teil in der Familie, vielmehr deren Verfassung die patriarchalische war.

Daß die Gerechtigkeit der Gottheit, ebenso wie ihr Richteramt, wirklich ursprünglich dem Stammesgott galt, ist deutlich rückschließend zu entnehmen aus der Art, wie das Alte Testament Jahwes Gerechtigkeit in die Erscheinung treten läßt. Bis in verhältnismäßig späte Zeiten kommt sie in ihrer vollen Auswirkung nur dem Gesamtvolk Israel gegenüber zur Geltung ohne Rücksicht auf das Verhalten seiner einzelnen Glieder, was nicht ausschließt, daß Jahwe gelegentlich den einzelnen belohnt oder bestraft (I Rg 2 $_{26}$; 26 $_{23}$)[2]. Aber das Volk Israel wird im allgemeinen angesehen als eine Kollektivpersönlichkeit, für deren Verantwortlichkeit der Unterschied der Individuen und Generationen nicht besteht. Die Gerechtigkeit Jahwes, die in älterer Literatur fast nur als vergeltende zur Darstellung kommt, tritt deshalb in der ganzen vorexilischen Zeit häufig erst einer späteren Generation gegenüber in Wirksam-

[1] Dem steht nicht entgegen, daß Kettu bei den Babyloniern eine Göttin ist (s. oben S. 400, 1: „*kettu*, die Tochter Anu's"); denn hier handelt es sich nicht um die Zuerkennung der Eigenschaft der Gerechtigkeit an eine weibliche Gottheit, sondern um die Personifikation eines Abstraktums, die in weiblicher Form erscheint wie meist das Abstraktum.

[2] S. dazu Löhr, Sozialismus und Individualismus im Alten Testament (Beihefte ZAW 10), 1906, S. 18 f.

keit. Daher das Sprichwort: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und der Söhne Zähne sind stumpf geworden“ (Jer 31 29; Ez 18 2). Das ganze Volk kann verantwortlich gemacht werden für ein Vergehen, an dem es nicht in seiner Gesamtheit schuldig war. Für den Frevel Sauls an den Gibeonitern zieht Jahwe, und zwar erst nach langer Zeit, das Volk zur Rechenschaft, indem er es durch eine Hungersnot auf die Unterlassung der Sühne aufmerksam macht (II Rg 21). Das Volk als Ganzes haftet hier für das von seinem Haupte Verschuldete. Was in diesen Anschauungen des nachmosaischen Israel für das Verhältnis Jahwes zum Volke gilt, wird in einer älteren Zeit mit Stammesverfassung ebenso angenommen worden sein von dem Stammesgott dem Stamm gegenüber.

Aber wenngleich die Gerechtigkeit des Stammesgottes sich auf den Stamm bezog, so wird doch in einzelnen Fällen der Stammesgott, ebenso wie in der Auffassung als des Richters und in enger Verbindung damit, als der gerechte über die territorialen Grenzen seines eigentlichen Gebiets hinausgreifend gedacht worden sein. Beim Elohisten setzt der König von Gerar von dem „Elohim“, der doch der Gott Abrahams ist, voraus, daß er auch außerhalb des Patriarchenhauses „gerechte Leute“ nicht ohne ihr Verschulden erwürgen werde (Ge 20 4). Diese Beurteilung ist dem König in den Mund gelegt von einem israelitischen Erzähler, der den Gott Abrahams mit dem Volksgott seiner eigenen Zeit identifiziert. Obgleich keine Bürgschaft besteht für ein höheres Alter dieses Zuges der Erzählung — er fehlt in der der Redaktion nach wahrscheinlich älteren Parallelerzählung Ge 12 10 ff. —, wird man doch von dem Stammesgott der alten Zeit kaum anders gedacht haben. Wie dieser, so meinten wir, über allem waltet, was in den Gesichtskreis des Stammes tritt, so gilt es besonders von dem, was er an ethischen Motiven besitzt, daß es nicht an die Stammesgrenzen gekettet ist. In einer verhältnismäßig alten Erzählung Ge 39 9 (wohl J trotz des *ĕlohīm*) sieht Joseph eine Verletzung der ehelichen Rechte seines ägyptischen Herrn als eine Sünde wider Gott an. Was er zu tun sich weigert, widerspräche der im eigenen Volkstum herrschenden Sitte, die beurteilt wird als die von Gott geforderte Gerechtigkeit. Sie gilt durchaus nicht immer, aber in bestimmten Fällen, oder man darf vielleicht sagen: in momentanen Regungen, auch den Fremden gegenüber. Speziell in der Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit wird hervorgetreten

sein, was bereits bei der Vorstellung von dem Gott als Richter bemerkt wurde (S. 391), daß das Ethische schon in seinen leisen Ansätzen die durch verschiedene Abstammung der einzelnen Stammes- und Volksgruppen gesetzten Grenzen gelegentlich sprengt. Eben dieser latente Gegensatz einer nationalistischen und einer „ethischen" Gottesidee zeigt sich in dem oben angedeuteten Nebeneinander der Vergeltung dem Individuum und der Allgemeinheit gegenüber.

8 Die Art der göttlichen Gerechtigkeit

Schwieriger als die Frage nach Alter und Herkunft der Vorstellung von dem gerechten Gott ist zu beantworten die andere nach dem Begriff der Gerechtigkeit, der dabei zugrunde lag. Ein Eingehen darauf ist nur andeutenderweise möglich. Es will in unserem Zusammenhang lediglich die Annahme begründen, daß schon eine Gottesvorstellung, die über den Gedanken eines Stammesgottes noch nicht hinausgekommen war, Raum haben konnte für die Idee des gerechten Gottes.

Die Vorstellung von der Gerechtigkeit der Gottheit entnimmt überall ihren Maßstab aus dem, was als Recht gilt unter den Menschen. Sie ist eben deshalb in ihrer geschichtlichen Erscheinung nicht nur zu beurteilen nach der Auffassung bestimmter Geschehnisse als richterlicher Akte der Gottheit, sondern zugleich — wie es schon soeben vorausgesetzt wurde — nach den Forderungen der Gerechtigkeit an das menschliche Verhalten, die als von der Gottheit ausgehend gelten. Diese beiden Gesichtspunkte können wir aber nicht mehr direkt anwenden auf die Stammesreligion, sondern nur auf die uns allein bekannte Volksreligion, um aus ihr Rückschlüsse zu machen auf jene. Einzig mit diesem Verfahren läßt sich der Versuch wagen, von einem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit bei den alten semitischen Stämmen mehr nur eine Ahnung als eine Anschauung zu gewinnen.

Wenn der Stammesgott der gerechte war in seiner Eigenschaft als der Richter des Stammes, so wird seine Gerechtigkeit sich zunächst bezogen haben, ebenso wie die des Scheichs eines heutigen Beduinenstammes, auf die Herstellung des Rechtszustandes innerhalb des Stammes. Man wird sich den Gott vorgestellt haben als wachend über das vergossene Blut und über körperliche Verletzungen, vielleicht auch schon, soweit sich persönlicher Besitz voraussetzen

läßt, als eingreifend in Streitigkeiten des Eigentumsanspruchs. Darüber hinaus hat sich gewiß schon des Stammesgottes Gerechtigkeit geltend gemacht in seinem Eintreten für den ihm angehörenden Verband in solchen Fällen, wo dieser in seinem Bestande durch andere Stämme angetastet wurde, wie wir im Deboraliede Entscheidungen Jahwes zugunsten seines Volkes dessen Feinden gegenüber als *ṣĕdāḳōt* „Gerechtigkeitstaten" bezeichnet fanden (S. 392). Eben daraus hat sich im Alten Testament für *ṣĕdāḳāh* und *ṣedeḳ* jene Bedeutung entwickelt, die der von „Gnade" nahekommt, nämlich von Gnade den Angehörigen des Volkes gegenüber.

Das Maß der Gerechtigkeit, nach welchem bei den alten Stämmen die richterlichen Entscheidungen der Gottheit ausfallend gedacht wurden und die Rechtssprüche ihrer Stellvertreter gefällt werden sollten, läßt sich in einem Punkte wohl noch entnehmen aus den ältesten Rechts- oder Gesetzbüchern, die uns aus Zeiten überliefert sind, wo die alte Stammesverfassung bereits anderen Formen der Organisation hatte weichen müssen. Gewiß hat schon, ebenso wie im Gesetz Hammurabis und im alttestamentlichen Bundesbuch (Ex 20—23), unter den Rechtsgrundsätzen der ältesten Stämme für das Strafrecht der des jus talionis in zweifellos sehr primitiver Auffassung eine herrschende Stellung eingenommen[1]. In positiven Forderungen wird damals, so gut wie noch viel später und bei allen Völkern, dasjenige Verhalten als das von der Gottheit verlangte beurteilt worden sein, welches der ererbten und anerkannten Sitte entsprach. Bei den alten Israeliten finden wir diesen Maßstab für menschliches Wohlverhalten geltend gemacht in der negativen Form, durch die das Unrecht charakterisiert wird: „so pflegt man nicht zu tun in Israel" (II Rg 13 12). Wir müßten deshalb die Sitte der alten Stämme kennen, um bestimmen zu können, was ihnen als korrektes Verhalten der Menschen und demnach auch als das von dem Gott geforderte galt.

Aber das, was die alten Semiten unter Gerechtigkeit der Gottheit verstanden, wird bei dem Stammesgott, wie ebenso später bei dem Volksgott, nicht nur erkannt worden sein in seinem Schutze der

[1] Der Zweifel an dem hohen Alter dieses Grundsatzes bei Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. Das antike Judentum, 1921, S. 67 scheint mir nicht berechtigt zu sein.

Rechtspflege innerhalb des Verbandes und in der Schirmung der Rechte desselben gegen Angriffe von Fremden, sondern auch in seiner Beurteilung und eventuell Bestrafung des Verhaltens dem Gott selbst gegenüber. Auch hierfür können wir durch Rückschlüsse aus den Volksreligionen dem dem Stammesgott zugeschriebenen Verfahren nur mit tastenden Vergleichen einigermaßen nahezukommen versuchen. Die Forderungen des Gottes an das religiöse Verhalten, deren Nichteinhaltung er strafte, werden sich, wie noch die Ansprüche Jahwes nach volkstümlicher Anschauung und wie bis in späte Zeiten hinein die der babylonischen Götter, wesentlich bezogen haben auf die Einhaltung kultischer Verpflichtungen. Deren Umgehung zu bestrafen, war seine Gerechtigkeit.

In allen diesen Punkten halten noch die Volksgötter der Semiten bestimmte Forderungen an die Leistungen des Volkes keineswegs in konsequenter Weise ein, sondern scheinen öfters mehr durch Launen als durch Gerechtigkeit geleitet zu werden. Es ist mehr der „Zorn" des Gottes als seine Strafe, vor der Mescha von Moab und auch bis in späte Zeiten allgemein der Israelit sich fürchtet. Das wird verständlich daraus, daß zweifellos schon in ältester Zeit, ebenso wie es nachmals der Fall war, in der Gottesvorstellung dem Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit der andere der Macht oder — nach semitischer Ausdrucksweise richtiger gesagt — der der Herrenstellung oder der Größe der Gottheit übergeordnet war, so daß dieser Gedanke jenen momentan unterdrücken konnte[1]. Aber die dadurch herbeigeführten Willkürlichkeiten in dem der Gottheit zugeschriebenen Verhalten störten noch in späteren Zeiten naive Auffassung nicht in der Zuerkennung der Eigenschaft der Gerechtigkeit an den Gott. Er wurde ungefähr in demselben Maße gerecht gedacht wie ein menschlicher im allgemeinen als gerecht beurteilter Tyrann, der sich gelegentlich in seiner Machtvollkommenheit über das, was billig ist, hinwegsetzen durfte, ohne doch dadurch jene Anerkennung einzubüßen. Das noch von Königen der Israeliten Erzählte und Geurteilte bestätigt diese Auffassung. Bei dem Gott bedurfte es dabei einer Rechtfertigung nicht. Ausübung der Macht ist sein Recht, weil sie nach semitischer Anschauung nicht zwar das eigentliche Wesen der Gottheit, aber dessen adäquate Äußerung darstellt. Es

[1] Man vergleiche die Willkürlichkeiten Allahs nach der Vorstellungsweise heutiger syrischer Bauern, s. S. I. Curtiss, Ursemitische Religion, 1903, S. 71 ff.

ist im Grunde nur Ausfluß seiner Gnade, wenn er sich dazu herabläßt, sich seinem Volk oder Stamm gegenüber an gewisse Normen zu binden. Da es sein göttliches Recht ist, zu tun, was er kann, so ist er immer der gerechte, auch wo der Mensch diese Gerechtigkeit nicht zu verstehen vermag. Aber in der Regel läßt er bestimmte Normen auch für sich gelten, und in ihrer gewohnheitsgemäßen Beobachtung von seiner Seite ist immerhin ein Ansatz zu ethischem Verhalten zu erkennen, wie unvollkommen auch die Vorstellung von diesem bei den ältesten semitischen Stämmen gewesen sein mag.

9 Entwicklung der Vorstellung von dem gerechten Gott

Aus der Art der Verbreitung der Ausdrücke *ṣdḳ* oder *jšr* in Anwendung auf die Gottheit bei West-, Süd- und Ostsemiten glaubten wir folgern zu dürfen, daß sie die Vorstellung von einem diesen Bezeichnungen irgendwie entsprechenden Verhalten der Gottheit schon aus ihren Ursitzen mitgebracht haben. Wenn das Berechtigung hat, so ist es nicht statthaft, für die Hebräer, die in diese Beurteilung einzuschließen sind, anzunehmen, wie es oft geschehen ist, daß sie bis auf die Zeit des Mose über den Glauben an unpersönlich gedachte Geistwesen noch nicht hinausgekommen waren. Noch bestimmter, als wir schon aus anderen Beobachtungen diese Beurteilung glaubten ablehnen zu sollen (S. 160 ff.), wird sie unmöglich gemacht unter Voraussetzung des Gedankens an göttliche Gerechtigkeit schon bei den ältesten Hebräern. Geistern oder Kräften ohne persönliche Eigenschaften konnte in irgendwelchem Sinne Gerechtigkeit nicht zugeschrieben werden. Schon aus den gemeinsemitischen Gottesbenennungen, die den Gott als Herrn (*baʿal*, *bēl*), als Vater oder Richter bezeichnen, nämlich als den Herrn, Vater und Richter des Stammes, ergibt sich, wie mir scheint, daß allerdings bereits vor der Verbindung altsemitischer Stämme zu den Völkern, die uns geschichtlich bekannt sind, der Gott jedes einzelnen Stammes als ein persönliches Wesen aufgefaßt und als solches wie jede Persönlichkeit begabt gedacht wurde mit irgendwelchen ethischen Qualitäten. Ich wüßte aber für keine andere ethische Eigenschaft als nur für die der Gerechtigkeit nachzuweisen, daß ein alter sprachlicher Ausdruck dafür seinem Sinne nach zurückginge auf den Gottesglauben der ältesten Stämme. Auch für die Eigenschaft der Gerechtigkeit läßt

sich, wie wir urteilen mußten, nicht erkennen, daß der uns überlieferte Ausdruck dafür schon von diesem Gottesglauben angewandt worden war. Gewiß mögen sich an die sehr alte Auffassung von dem Gott als dem Vater schon in früher Zeit andere ethische Vorstellungen geheftet haben, wie etwa die der liebenden Fürsorge für den Stamm (S. 341 ff.). Zum Ausdruck aber kommen derartige Eigenschaften in sehr alten Gottesepitheten anscheinend nicht. Ich vermag keines von entsprechender Bedeutung zu nennen, das räumlich getrennten semitischen Volksgruppen gemeinsam wäre, wie *sdḳ* es ist. Noch deutlicher altsemitisch als die Gottesbenennungen „Vater" und „Richter" sind Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr". In der Vorstellung des Herrn liegt von Hause aus nichts von einer ethischen Auffassung. Wo aber diese sich geltend macht, besteht die Äußerung des Herrn den Untergebenen gegenüber in seiner Gerechtigkeit. Gerechtigkeit war, so scheint es, nicht eine einzelne, sondern eher die einzige mit einiger Bestimmtheit erfaßte ethische Äußerung des altsemitischen Gottes[1].

Wenn es so liegt, so ist begreiflich das schon hervorgehobene niemals unterbrochene und in verschiedener Weise ständig gesteigerte Festhalten semitischer Völker an eben diesem Zuge der Gottesvorstellung. Sie hat einmal in einer bestimmten Auffassung den Höhepunkt semitischer Religionen gebildet, ist aber zuletzt in isolierter Betonung und mit einseitiger Hervorhebung einer einzelnen Äußerungsweise der Gerechtigkeit zu etwas Minderwertigem in diesen Religionen geworden. Den Höhepunkt repräsentiert die am meisten universale Auffassung, die der Begriff der Gerechtigkeit auf semitischem Boden bei den alttestamentlichen Propheten gefunden hat. Sie haben *ṣĕdāḳāh* aus seiner ursprünglichen juridischen Bedeutung als einer Bezeichnung des Verhaltens, das jedem das Seine gibt, erweitert und vertieft zu einem Ausdruck für die gesamte ethische Lebenshaltung, die dem Willen Jahwes nachkommt und demnach auch als seinem Wesen entsprechend anzusehen ist[2]. Nach einem unbekannten Pro-

[1] Nur vereinzelt und unsicher können wir der Auffassung des Gottes als des gnädigen und barmherzigen bis in höchstes Altertum nachgehen, s. oben S. 406, 1.

[2] Budde (Die Altisraelitische Religion[3], 1912, S. 18) bestreitet mit Recht die Annahme, daß sich aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit unmittelbar die Vorstellung eines nach rein ethischen Prinzipien handelnden Gottes ergeben könne. Gewiß, die Gerechtigkeit in juridischem Sinne ist nicht die Sittlichkeit, aber doch ein Sittliches. Indem die Propheten die Begriffe *mišpāṭ* und *ṣĕdāḳāh* auf das rein Ethische anwenden, voll-

pheten (Mi 6 8[1]) ist dem Menschen gesagt als das allein Gute und von Jahwe Geforderte: Rechttun (*mišpāṭ*), Liebe und Barmherzigkeit und demütig wandeln vor Gott; das ist eine Zusammenfassung dessen, was alle Propheten von Amos an unter *ṣĕdāḳāh* verstanden haben. Darin, daß die Propheten dies und nichts anderes als das der Gottheit Gefällige und als die nicht einer Elite des Volkes, sondern einem jeden geltende Forderung aufstellten, haben sie eine neue, vor ihnen bei keinem Volke bekannte Anschauung von dem wahren Gottesdienst für immer der Menschheit geschenkt[2]. Aber auch die Propheten sind in ihrer Predigt an die Zeitgenossen über ein „du sollst" nicht hinausgekommen. Damit blieb ein Rest der juridischen Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit auch ihnen noch anhaften. Eine Freiheit der Gerechtigkeitsleistung und ihre Beseligung hat allerdings Jeremia oder ein in seinen Bahnen Wandelnder (Jer 31 33) für die Endzeit erhofft. Gebracht hat sie erst das Christentum.

Was bei den Propheten ein noch nicht Überwundenes war, das Gebundensein der Gerechtigkeit an den fordernden Willen Gottes, wurde in der weiteren Entwicklung des Judentums im allgemeinen — viele Psalmisten, der Dichter des ursprünglichen Hiobbuches und noch später einzelne Dichter und Apokalyptiker sind auszunehmen — als das Wesentliche des religiösen Verhaltens angesehen. Die Gerechtigkeit des Menschen wurde mehr und mehr gesucht in korrekter Einhaltung des Wortlautes bestimmter Gebote und nicht nur solcher, die sich auf das ethische Verhalten beziehen. Die Bezeichnung des Frommen als des *ṣaddīḳ*, die in der nachexilischen

---

ziehen sie eine Anknüpfung an die alte Vorstellung von einer juridischen Gerechtigkeit der Gottheit. Einen genetischen Zusammenhang zwischen beiden wird man also doch nicht ablehnen können (vgl. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 344). Er wird, wenn nicht erst die Propheten der Jahwereligion den ethischen Charakter aufgeprägt haben — was mir nach ihren Voraussetzungen ausgeschlossen zu sein scheint —, schon vor ihnen erkannt worden sein, obgleich wir *ṣĕdāḳāh* usw. als Bezeichnung des über das Juridische hinausgehenden Ethischen vor ihnen nicht nachweisen können.

[1] Dem Micha kann das auf einer von c. 1—3 ganz verschiedenen Anschauungsweise beruhende Stück Mi 6 6—8 nicht angehören. Es mit Neueren erst einem nachexilischen Verfasser zuzuweisen, trage ich wegen v. 7 Bedenken.

[2] Wir verdanken S. A. Cook eine umfassende Charakterisierung der Semiten (The Cambridge Ancient History, Bd. I, Cambridge 1923, S. 181—237). Obgleich er ihr Denken, auch das religiöse, nicht hoch wertet, kann er sich doch der Erkenntnis nicht entziehen (S. 199): „A 'God of Righteousness' — the great gift of Israel to the world".

Zeit aufkommt, ist gemeint in dem Sinne gesetzlicher Tadellosigkeit. Wenn schon diese Auffassung von dem, was der Mensch leisten soll, ein Licht wirft auf die Gerechtigkeit des Gottes, der es fordert, so ist noch mehr die Vorstellung von der ihm selbst eignenden Gerechtigkeit veräußerlicht worden in ihrer vorherrschenden Beziehung auf die vergeltende Tätigkeit des richtenden Gottes. Wo sich noch später Stimmen äußerten, wie die des Dichters des Hiobbuches, die sich bei diesem Gottesbegriff nicht zu beruhigen vermochten, da haben nachfolgende sie wieder im Sinne einer juridisch aufgefaßten Vergeltung zu korrigieren versucht. Wenn dies nicht schon die Tendenz ist des Verfassers der in das Buch Hiob eingeschalteten Elihu-Rede, so hat doch das rabbinische Judentum bei der Benennung Gottes als des „in alle Ewigkeit Gerechten" (*saddīḳ ʿōlāmīm*) gedacht an den Gott, der in juristischem Verfahren die Taten der Menschen abwägt und nach ihnen im Endgericht Lohn und Strafe bestimmt[1].

Im Islam ist zwar auch von dem gerechten Gott die Rede — so nicht ganz selten im Koran, hier auch von dem Tun des Guten nicht um Lohnes willen, sondern aus Liebe zu Gott[2]; aber diese Gedanken treten doch zurück hinter der allgemeinen Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses und klingen, fast unausgesprochen, nur noch durch in der Erwartung des Endgerichtes mit einer juristischen Abwägung des Verhaltens des Menschen. Nicht Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit, sondern Furcht vor dem Gericht ist das den Muslim Beherrschende[3]. Das beruht darauf, daß der Islam noch mehr als das Judentum den altsemitischen Gedanken von der Herrenstellung oder Größe der Gottheit gesteigert hat, und daß hier die auf einseitiger Betonung dieser Wesensbestimmung beruhende Anschauung von der Willkür Allahs seiner Gerechtigkeit Eintrag tut.

Die beiden Religionen, die die letzten Konsequenzen spezifisch

[1] Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums, [2] 1906, S. 450 f.; [3] 1926, S. 387 f. Hermann Cohen hat in seinem letzten Werke „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", 1919, wo er die Summe der religiösen Gedanken ziehen will aus allen wie eine Einheit behandelten Quellen des Judentums, dem Alten Testament wie dem Talmud und den Rabbinen, richtig gesehen, daß hier überall die Gerechtigkeit „obenan" steht unter den Eigenschaften Gottes (S. 506). Die wesentlich juristische Fassung des Begriffs im nachbiblischen Judentum läßt er aber nicht zur Geltung kommen.

[2] Professor Buhl macht mich freundlichst aufmerksam für den zweiten Gedanken auf Sure 76, 9; für den gerechten Gott auf 26, 208; 50, 28; 53, 32; 54, 52; 76, 22.

[3] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], S. 240.

semitischer Denkweise gezogen haben, Judentum und Islam, stellen die alte Vorstellung von der Gerechtigkeit speziell des richtenden Gottes in den Mittelpunkt der religiösen Anschauung. Darin möchte eine Bestätigung gesehen werden dürfen der Annahme, daß diese Auffassung den Semiten seit den Zeiten der Stammesreligion eignete. Eben hierdurch scheint sie sich ihrer religiösen Denkweise so fest eingeprägt zu haben, daß sie ihnen bis in die Ausgänge als ein unveräußerlicher Besitz verblieben ist.

III. Der Gott als Gesetzgeber

Allgemeines

Soweit das Richten des Stammesgottes als auf seiner Gerechtigkeit beruhend vorgestellt wurde — wir sahen, daß dies nicht unbedingt als allgemein gültig anzunehmen ist —, dachte man zweifellos diese Gerechtigkeit ihrerseits bestimmt durch Normen, die dem Willen des Gottes entstammten. In den menschlichen Verhältnissen schafft allerdings nicht der Richter das Recht, sondern sein Richten hat das Recht und das Gesetz, das dieses bestimmt, zur Grundlage, setzt es voraus. Wo aber der Gott als Richter gedacht wird, ist er zugleich, da kein anderer ihm Normen setzen kann, die Quelle des Rechtes und der Urheber des Gesetzes. Was als Recht und Gerechtigkeit unter den Stammesangehörigen angesehen wurde, galt als beruhend auf einer Ordnung, die der Gott eingesetzt habe; denn er wurde, wie wir zu sehen glaubten (S. 422), als über ihrer Einhaltung wachend gedacht[1].

[1] Erst als dieser Abschnitt fast abgeschlossen war, habe ich die feinsinnige Skizze von C. H. Toy, The Semitic Conception of Absolute Law (Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet, 1906, Bd. II, S. 797—804) kennen gelernt. Er versteht unter dem „absoluten Gesetz" das von der Gottheit gegebene und behandelt dieses nur mit Bezug auf das Judentum und den Islam, aber mit der Bemerkung S. 798, 1: „the tendency of the race is inferred from the achievement of its best-known members". Seine Anwendung dieses Axioms auch auf die Vorstellung vom „Gesetz" hat mich ermutigt zu der hier gewagten Mitteilung meines Versuchs, ob sich aus dem sehr spröden und stummen Material, das wir aus den älteren Zeiten für diesen Gegenstand besitzen, noch etwas von diesem Gedanken heraushören läßt. Wenn ich mich in der Möglichkeit nicht irre, so bleibt das, was ich herauszuhören glaubte, allerdings nur ein sehr Unbestimmtes. Für die ältesten Semiten könnte „absolut" natürlich nur in dem Sinne in Betracht kommen, daß dies Prädikat dem gilt, was ihren engen Gesichtskreis ausfüllte. Im eigentlichen Sinne kann man von einem „absoluten" Gesetz auf semitischem Boden doch wohl nur für das Judentum sprechen. Im Islam ändert Gott „seine Verordnungen nach Belieben ab; ja sogar im Korân hebt er zuweilen Gebote auf, die er früher selbst im Korân gegeben hat"

1 Der Stammesgott als der Gesetzgeber

Der Glaube an ein den Menschen geltendes göttliches Gesetz läßt sich für die alten Stämme der Semiten noch mehr als der Glaube an den Gott als gerechten Richter nur durch Rückschlüsse aus jüngeren Anschauungsformen entnehmen. Direkte Zeugnisse für die Gottesvorstellung der ältesten Zeiten haben wir überhaupt lediglich in Gottesnamen, die sich als gemeinsemitisch ansehen lassen. Darunter fanden wir die Benennung des Gottes als des Richters, und auch seine Bezeichnung als des gerechten schien uns, wenn nicht dem Ausdruck, so doch dem Sinne nach, auf die Zeit vor der Trennung der einzelnen semitischen Völker zurückzuweisen. Ein Name, der den Gott als Gesetzgeber bezeichnete, läßt sich auf semitischem Gebiet überhaupt nicht nachweisen. Gäbe es ihn, so müßte es ein verhältnismäßig junger Gottesname sein; denn die darin liegende bewußte Anerkennung einer gesetzgebenden Tätigkeit der Gottheit wäre nur aus entwickelter Reflexion erklärlich. Die Vorstellung von Gesetzen als göttlichen läßt sich, wenn sie überhaupt schon für die ältesten Zeiten angenommen werden darf, gewiß nur auffassen als eine auf der Ehrfurcht vor ihnen begründete unbestimmte Ahnung von ihrem Ursprung aus dem Willen der Gottheit.

In der geschichtlichen Zeit des israelitischen Volkes steht die Wertung gottgegebener Gesetze sehr im Vordergrund der Anschauungsweise und läßt sich schwerlich restlos als das Endresultat der noch in unseren Quellen bezeugten Entwicklung begreifen. Man wird berechtigt sein, daraus Rückschlüsse zu machen auf eine sehr alte Anschauungsweise der Hebräer. In Verbindung mit parallelen Andeutungen bei den Babyloniern und vielleicht auch bei den Phöniziern lassen es diese Beobachtungen naheliegend erscheinen, das hier durch Rekonstruktion Gewonnene auch als für die übrigen Semiten geltend anzusehen.

Ist dies nicht unstatthaft, so hat bei den Semiten schon seit alten Zeiten, wie es später zweifellos der Fall war, die Anerkennung bestimmter Gesetze für das Verhalten der Menschen als von der Gottheit gegebener anscheinend eine in höherem Grade bedeutsame Rolle gespielt, als es sich überall in der Geschichte der Religionen beob-

(Nöldeke, Orientalische Skizzen, 1892, S. 68). Absolut ist hier nur der Wille Gottes, und das ist allerdings echt semitisch.

achten läßt. Das würde vermutlich darauf beruhen, daß die bei ihnen mehr als anderswo betonte Auffassung der Gottheit als des Herrn und Richters ihrem Bewußtsein die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Richtigem und Unrichtigem, Gutem und Bösen durch den Willen der Gottheit stärker und ständiger gegenwärtig sein ließ als den Angehörigen anderer Völkergruppen mit einem andersartigen Gottesbegriff. Der Wille des Herrn ist für die ihm Untergebenen Gesetz.

Wenn dieser Gedanke schon den ältesten Semiten mit einiger Deutlichkeit vorgeschwebt haben sollte, so wird es vielleicht zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß bei ihnen die Vorstellung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zum Stamm und zu den für das Leben in seiner Gemeinschaft notwendigen Ordnungen in der Zeit, als die für uns noch erkennbaren Gottesvorstellungen entstanden sind, nicht paralysiert worden zu sein scheint durch daneben bestehende Familienkulte, die wir nicht nachweisbar fanden (S. 327 ff.). Anders als die Familie beruht der Stamm in seinem Bestande auf feststehenden Rechtsverhältnissen. Wir haben hohes Alter der Auffassung von einer Beziehung der Gottheit zum Stamm in unseren Untersuchungen über den Gott als den Herrn, den Vater und den Richter daraus entnommen, daß diese Anschauung bei den Semiten noch in späteren Religionsformen hindurchscheint. Sie ist hier unverkennbar länger erhalten geblieben als bei den meisten unter den nichtsemitischen Völkergruppen, denen sie ebenfalls einmal nicht fremd war. Die Wüstenaraber haben Stammesorganisation bis auf den heutigen Tag bewahrt. Das erklärt sich aus dem Charakter ihres Landes. Er läßt nur zu die Ausnützung des Bodens durch Nomadengemeinschaften, die über die Stammesverfassung nicht hinauskommen und in dieser einer festen politischen Organisation entbehren. Eben das wird geführt haben zu der Anerkennung einer die Gesamtheit bindenden göttlichen Ordnung. Ob die Ursitze der Semiten in Arabien zu suchen sind, mag hier dahingestellt bleiben. Sicherer ist, daß sie begonnen haben mit einer nomadisierenden Lebensweise. Für die Hebräer und Aramäer ist deutlich bezeugt, daß sie von da zur Seßhaftigkeit übergegangen sind. Für die Kanaanäer ist dasselbe anzunehmen, soweit sie angesehen werden dürfen als hervorgegangen aus den lange Zeit unstät wandernden Amurru. Vermutlich lag es für die Babylonier nicht anders, deren

Anfänge so weit zurückliegen, daß sie nicht mehr erkennbar sind. Bei allen wird es das Nomadentum gewesen sein, das sie leitete zu der Auffassung von einer für diese Lebensweise notwendigen Bindung durch unbedingt feststehende Bestimmungen. Daß die Semiten diese nicht anders verstehen konnten als beruhend auf göttlicher Autorität, werden wir weiterhin sehen.

Wenn die Anerkennung einer göttlichen Ordnung bei den Semiten mehr ausgeprägt ist als bei anderen Völkerschaften, so wird es ferner dadurch bedingt sein — es steht dies nicht außer Zusammenhang mit der Bedeutsamkeit der Stammesorganisation —, daß bei ihnen Götter, in denen Mächte des Naturlebens verehrt werden, in dieser Bedeutung eine weniger hervortretende Stelle einnehmen als bei anderen Völkern, so den indogermanischen. Für die in der Natur lebenden Götter kommen ursprünglich Gesichtspunkte irgendwie ethischer Art, also auch eine von ihnen ausgehende Regelung des gesamten Verhaltens ihrer Verehrer über den Kultus hinaus, nicht in Betracht. Derartige Bestimmungen werden ihnen erst nachmals zugeschrieben, wenn die Ordnungen der Natur in Parallele gestellt werden mit den Gesetzen, die der Verkehr der Menschen untereinander erfordert. So würde es liegen für den ägyptischen Thoth als den Gott, der das Recht vertritt, wenn er diese Aufgabe wirklich erhielt auf Grund seiner Bedeutung als Gott des Mondes, der als solcher das Maß, zunächst das der Zeit, bestimmt (S. 399). Auch die Semiten haben zweifellos, wovon noch zu reden sein wird (S. 463 ff.), von Anfang an Naturgötter gekannt; aber diese haben bei Isolierung dieser Bedeutung neben dem Stammesgott eine weniger hervortretende Stellung eingenommen und sind zum Teil nachmals oder auch schon von den ersten Anfängen an (S. 248 f.) als Stammesgötter angesehen worden, so daß sie noch eine andere Bedeutung hatten neben der durch ihren Naturzusammenhang gegebenen.

Mindestens ebenso alt wie der Glaube an göttliche Ordnungen für das Verhalten im Verkehr der Menschen wird überall sein der an feste Bestimmungen für kultische Leistungen. Auch von diesen läßt sich denken, daß sie auf Grund jener Bedeutsamkeit der Stammesverfassung bei den Semiten schon früher auf allgemein gültige Vorschriften der Gottheit zurückgeführt wurden als anderwärts. Daß dies in späteren Zeiten der Fall war, läßt sich deutlich beob-

achten — es wird weiterhin davon zu reden sein. Wo bei anderen Völkern der Kult sich in der Familie vererbt, überträgt sich die für ihn einzuhaltende Form durch Tradition in ununterbrochener Kette von einer Generation zur andern. Wo dagegen Subjekt des Kultus die größere Gemeinschaft des Stammes ist, bedarf die Aufrechterhaltung des Rituals, die überall als erstrebenswert angesehen wird, wo es Gottesdienst gibt, der festen Bindung der einzelnen Gruppen und Individuen durch eine allen bekannte und alle verpflichtende Norm. Ihre bindende Bedeutung konnte nur darin gefunden werden, daß man sie aufgestellt dachte durch den bestimmt formulierten Willen der Gottheit.

Diese allgemeinen Reflexionen bedürfen der Rechtfertigung durch den Versuch, ihre Richtigkeit an den einzelnen Aussagen über ein göttliches Gesetz zu prüfen.

2 Jahwe als Gesetzgeber

Am deutlichsten ist für die Israeliten aus der alttestamentlichen Tradition zu erkennen, daß sie Gesetze, die die Gottheit den Menschen für ihr Verhalten auferlegt hat, als seit den ältesten Zeiten bestehend annahmen. Es liegt in der gesamten alttestamentlichen Anschauung durchaus nicht so, daß zum ersten Mal nach der Ausführung aus Ägypten auf dem Sinai ein göttliches Gesetz offenbart worden wäre.

Das alttestamentliche Hebräisch hat kein altes Wort für „Gesetz" in dem Sinne einer Sammlung von Geboten. Erst in der späteren Literatur wird *tōrāh*, eigentlich „Lehre", in dieser Bedeutung gebraucht (so seit dem Deuteronomium für ein ganzes Gesetzbuch 17 18 f.; vielleicht schon früher von einzelnen gesetzlichen Bestimmungen Le 11 46; 26 46 usw.). Die alte Sprache kennt nur für das einzelne Gebot die Bezeichnung *ḥoḳ*, eigentlich „Feststellung, Bestimmung". Aber die verschiedenen von Jahwe ausgehenden Bestimmungen sind Ausfluß seines sie alle umfassenden Willens, dessen Gesamtumfang dem Menschen gegenüber als ein für diesen gültiges Gesetz anzusehen ist. Die „Lehre", die ausgesprochen wird von den Vertretern Jahwes, den Priestern und Propheten, ist seine Lehre, nicht sowohl Verkündigung seines Willens als dieser Wille selbst. Mit dem Verbum *hōrāh* wird bezeichnet die Tätigkeit der menschlichen Vermittler seiner Kundbarmachung, mit dem Nomen *tōrāh* nur vereinzelt und in deutlicher Weise erst spät (so Hag 2 11; Ma

2 6. 9) eben diese Tätigkeit, in der Regel der Inhalt des Lehrens, also Jahwes Lehre, aus der jene Vermittler schöpfen (Dt 33 10; vgl. Ho 4 6 und beachte besonders das häufige *tōrātī* „meine Lehre" in Jahwes Munde Jer 9 12 usw.). Es ist dann damit gemeint nicht die einzelne Belehrung, sondern die Summe alles dessen, was Jahwe fordert, wovon im bestimmten Moment durch den Priester oder Propheten nur ein Bruchstück mitgeteilt wird. Die einzelnen *ḥuḳḳīm* sind demnach Bestandteile der *tōrāh*. Man dürfte sagen, daß schon für die Älteren *tōrāh* bezeichnet die Lehre von einem Gesetz, das in Gott ruht. Für dieses in Gott Ruhende hat aber die Sprache des ganzen Alten Testaments keinen Ausdruck. Es redet nur von dem Willen Jahwes, ohne ihn zu definieren. Wo später *tōrāh* gebraucht wird in dem Sinne „Gesetz", bezeichnet es nicht ein Gesetz, das in Jahwes Wesen liegt, sondern das Gesetz für die Menschen, das dem souveränen Willen Jahwes entstammt. Immer ist *tōrāh* mit der Bedeutung „Gesetz" gemeint in forensischem Sinne.

Die Anschauung von einer durch Moses Vermittlung erfolgten Kundbarmachung einer Summe von Geboten ist nicht beschränkt auf die Darstellung Ex 20 ff. von einem auf dem Sinai oder Horeb und dann auf den späteren Etappen des Wüstenzuges geoffenbarten Sammlung von Vorschriften — ein in komplizierter Entwicklung entstandener Bericht, dessen einzelne Bestandteile sich schwer datieren lassen. Schon Ex 15 25 (E) ist von Geboten die Rede in einem Fragment. Seine ursprüngliche Stelle im Zusammenhang der Erzählungen ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls ist danach bereits vor der Ankunft am Sinai dem Volke zu Marah „Gebot und Recht" (*ḥoḳ ū-mišpāṭ*) gegeben worden. Gemeint ist damit, auch abgesehen von der deuteronomisch gefärbten Deutung v. 26 („wenn du wohl hören wirst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, und tun wirst, was recht in seinen Augen, und hören wirst auf seine Satzungen und beobachten seine Gebote"), eine Unterweisung in dem von Jahwe Geforderten[1]. Für die Beurteilung der Herkunft dieser Gebote ist es gleichgültig, ob — was sich nicht mit voller Bestimmtheit ent-

[1] v. 25 b läßt sich in seiner eigentümlichen Zusammenstellung des Gebens von Gesetz und Recht mit dem „Versuchen" und mit Rücksicht auf den außergewöhnlichen Ausdruck *śām* keinenfalls verstehen als von dem deuteronomistischen Redaktor komponiert. Ob sich der Bericht bezieht auf den Ort Marah nach dem vorliegenden Kontext oder vielmehr auf Meriba, d. i. Kadesch (so WELLHAUSEN, Prolegomena[6], S. 342; vgl. oben S. 385), ist für unsere Beurteilung gleichgültig.

scheiden läßt — in v. 25 Subjekt des *śām* „er gab" Jahwe ist oder Mose. Auch wenn Mose die Gebote gab, ist doch Voraussetzung, daß er als Vertreter Jahwes sie von ihm empfangen hat.

Als Mose, ebenfalls noch vor der Offenbarung auf dem Sinai, das Richteramt im Volk übernimmt, kommen die einzelnen zu ihm, um Gott zu befragen (Ex 18 15 E), und er trägt die nicht unmittelbar zu beurteilenden Fälle Gott vor (v. 19), läßt sich also in der Rechtsprechung von Gott unterweisen. Es handelt sich demnach um Rechtsentscheidungen oder Rechtsnormen, die von Gott ausgehen [1].

Ein allerdings wohl spätes jahwistisches Stück Ge 18 19 bezeichnet schon mit Bezug auf die Patriarchen das Üben von „Gerechtigkeit und Recht" als den „Weg Jahwes", d. h. als das Jahwe wohlgefällige Verhalten, das Abraham seinen Kindern und seinem Hause gebieten wird. Darin, daß Abraham ihnen diesen Weg, den sie von sich selbst aus nicht kennen würden, gebieten muß, liegt der Gedanke, daß zuerst Jahwe ihn dem Abraham oder schon seinen Vätern gewiesen hat.

Es ist von der Priesterlichen Schrift in volkstümlichem Geiste, und zwar durchaus nicht nur in dem des nachdeuteronomischen Israel, ganz richtig gedacht, daß sie schon für die Zeit der Väter die unter ihnen, welche in einem besonderen Maße das Wohlgefallen Gottes gewinnen, nämlich Noah und Abraham, als „vollkommen" (*tāmīm*), d. h. allen Anforderungen entsprechend, bezeichnet (Ge 6 9; 17 1), wobei sich nur an Forderungen denken läßt, die Gott stellt. Während solche Vorschriften, die sich auf den ganzen Lebenswandel beziehen, in eben dieser Schrift für die vormosaische Zeit allerdings nur vorausgesetzt werden, berichtet sie mit Rücksicht auf das kultische Verhalten ausdrücklich, daß schon dem Noah (Ge 9 1 ff.) und dem Abraham (Ge 17 9 ff.) von Elohim bestimmte Leistungen aufer-

[1] Die Erzählung ist schwerlich (mit WELLHAUSEN [s. S. 433, 1]) von ihrer Stelle zu verrücken und hinter die Gesetzgebung auf dem Sinai c. 20—24 zu stellen; denn es handelt sich nach v. 19 um solche Weisungen Gottes, die er in bestimmten einzelnen Fällen erteilt (DILLMANN), es ist also noch kein allgemein gültiges Gesetz vorhanden. Wohl aber kann in Betracht kommen, ob v. 16 entweder ganz oder doch v. 16 b mit den Ausdrücken *ḥuḳḳīm* und *tōrōt* (und dann auch v. 20 a) als ein Zusatz von deuteronomistischer Hand zu streichen sei. Für das, was wir aus dem Bericht entnehmen, ist dies gleichgültig; denn daß Moses Entscheidungen auf Gott zurückgeführt werden, besagen v. 15. 19 auch für sich allein.

legt wurden. Das beruht schwerlich auf irgendwelcher Erwägung über eine geschichtliche Entwicklung, aber ebensowenig auf dem System der Priesterlichen Schrift. Dieses hätte das Blut- und das Beschneidungsgesetz ebenso unter die erst dem Mose kundgegebenen Bestimmungen verlegen können wie die anderen Gesetze. Die spezielle Tendenz dieser Schrift, die auf die Einheit des Heiligtums abzielt, ist nur in dem Negativen zu erkennen, daß sie, unbeirrt durch irgendwelche auch ihren Urhebern mögliche geschichtliche Reflexionen, den Patriarchen das Opfer abspricht. Gewissermaßen zum Ersatz läßt sie ihnen jene anderen Riten bekannt sein auf Grund bestimmter göttlicher Forderungen, weil sie den Verkehr mit der Gottheit nicht denken kann ohne Vorschriften von ihrer Seite.

Die älteren Erzähler der Genesis setzen derartige Kundgebungen anderen Inhalts für die Zeit der Urväter und Patriarchen einfach voraus. Wenn sie die Väter nach einer Gottesoffenbarung Opfer darbringen lassen an der Stätte der Offenbarung, so denken sie das fraglos als eine Handlungsweise, die dem Willen des soeben erschienenen Gottes entspricht. Das ist ihnen so selbstverständlich, daß sie über eine Kundbarmachung dieses Willens nicht glauben berichten zu müssen. Im Unterschied von ihnen ist für die Priesterliche Schrift, abgesehen von der Art der Leistungen, die sie schon den Patriarchen auferlegt sein läßt, nur charakteristisch die ausdrückliche Angabe der göttlichen Einsetzung bestimmter Beobachtungen. Es beruht auf derselben Auffassung, daß Ge 26 5 eine späte Hand Jahwe sagen läßt, Abraham habe bewahrt alle seine „Vorschriften, Befehle, Gebote und Gesetze".

In allen diesen Darstellungen ist nichts zu finden von geschichtlicher Erinnerung an irgendwelche — sei es kultische, sei es ethische — Gesetze der vormosaischen Zeit, die auf die Gottheit zurückgeführt worden wären. Es liegt darin nur, daß die alttestamentlichen Schriftsteller, und zwar schon die älteren, sich eine Religion ohne irgendwie übermittelte Äußerungen des göttlichen Willens nicht denken können. Die volkstümliche Anschauung in Israel weiß allerdings, wovon bereits die Rede war (S. 422), seit alter Zeit von solchen Regeln des Verhaltens, welche die Sitte, der Verkehr unter den Menschen, von sich aus fordert. Dazu gehören auch „Huld und Treue" (*ḥesed wĕ-ĕmet*), die den Höhepunkt dieser Lebensregeln darstellen. Wenn aber „Huld" unter Umständen geübt wird, wo man

sie nicht erwarten konnte, so wird sie bezeichnet als *ḥesed ĕlohīm* oder *ḥesed jhwh* (Rg I 20 14; II 9 3; vgl. II 2 5 LXX A). Das bedeutet doch wohl nicht „Huld, wie Gott sie erweist" — denn die kann der Mensch nicht aufbringen — sondern „Huld um Gottes willen". Eine Leistung, die über das Maß dessen hinausgeht, was sich beanspruchen läßt, stellt man sich vor als einzig um Jahwes willen geschehend. Darin liegt, daß überhaupt die Akte des *ḥesed* — und das gleiche wird gelten für *ĕmet* und überhaupt für das korrekte Verhalten dem Nächsten gegenüber — als ein von Jahwe Verlangtes angesehen werden[1].

Auch die Propheten setzen allgemein anerkannte göttliche Forderungen an das menschliche Verhalten voraus. Wenn Amos *ṣedeḳ* und *mišpāṭ* für das von Jahwe Gewollte erklärt, so weicht darin von der volkstümlichen Auffassung nur ab die Art, wie er dies Gottgewollte definiert, nämlich als eine rein ethische Leistung; daß aber Jahwe überhaupt Forderungen stellt, wird von ihm als die bestehende Meinung vorausgesetzt. Er polemisiert nur gegen das, was sich das Volk als den Willen Jahwes vorstellt.

Bedeutsam ist in diesen Beobachtungen nicht, daß überhaupt an göttliche Vorschriften für das Verhalten der Menschen gedacht wird — das wird mehr oder weniger bei allen Völkern der Fall gewesen sein —, wohl aber dies, daß die von der Gottheit getroffene Bestimmung oder ihr fordernder Wille so häufig ausdrücklich geltend gemacht wird, und zwar ohne daß dabei an eines der im späteren Israel vorhandenen mit göttlicher Autorität bekleideten Gesetzbücher gedacht wird.

Wir haben aber neben diesen Zeugnissen für die Anschauung von göttlichen Vorschriften, die sie vom späteren Standpunkt aus als schon für ältere Zeit geltend darstellen, auch direkte Anzeichen dafür, daß es wenigstens im nachmosaischen Israel seit dessen Anfängen eine „Belehrung" im Willen Jahwes gab. Für diese „Belehrung" wird das Verbum *hōrāh* gebraucht. Da das davon abzuleitende Nomen *tōrāh* „Lehre" und dann „Gesetz"[2] sich niemals be-

[1] Vgl. Hermann Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel, Theolog. Studien und Kritiken, 1890, S. 7 ff.

[2] Daß hebräisches *tōrāh* in der Bedeutung „Gesetz" ein babylonisches Lehnwort (*tērtu* „Kundtuung, Vorzeichen") und nicht von *hōrāh* abzuleiten sei (Zimmern, KAT 3, S. 606), kann ich angesichts des Gebrauchs des Verbums (beachte noch Ex 24 12 *ha-tōrāh wĕ-ha-miṣwāh . . . lĕ-hōrotām*; neben *miṣwāh* „Befehl" hat hier *tōrāh* die Bedeutung

zieht auf Orakel über Zukünftiges oder sonstwie Verborgenes, sondern immer auf das von Jahwe geforderte Verhalten, wird wohl auch für das Verbum von Anfang an das gleiche anzunehmen sein (beachte besonders Dt 33 10 [1]).

Ge 12 6 nennt einen *ēlōn mōreh*, eine Terebinthe des „Lehrers" bei Sichem, und Dt 11 30 (l. mit Samar, LXX usw. *ēlōn* statt *ēlōnê*) bezeichnet mit demselben Namen wohl den gleichen Baum als bei Gilgal stehend. Ferner wird Ju 7 1 ein Ort *gibʿat ha-mōreh* „Hügel des Lehrers" genannt. Das sind offenbar sehr alte Benennungen, da die darin vorausgesetzte Kultsitte der späteren legalen Gottesdienstordnung nicht entspricht. Bei dem Baum geht hohes Alter seines Namens schon hervor aus der Verbindung, in die er Ge 12 6 mit Abraham gesetzt wird. Bei dem Baum handelt es sich wie sonst bei dem Nomen *ēlōn* um einen heiligen Baum (vgl. Ge 35 4), ebenso bei dem Hügel um einen heiligen, eine Bama, da er, der dem Ort den Namen gab, eine Bedeutsamkeit gehabt haben wird. Danach ist unter dem „Lehrer" eine geheiligte Person, ein Seher oder Priester, zu verstehen. Das ergibt sich auch aus dem allgemeinen Sprachgebrauch für das Verbum *hōrāh*.

Das „Weisen" oder „Lehren" — *hōrāh* — ist bei Jesaja (9 14) Sache der Propheten. Was er selbst im Namen Jahwes verkündet, nennt er *tōrāh* „Unterweisung" Gottes oder Jahwes (1 10; 8 16; 30 9). Er gebraucht den Ausdruck als synonym mit „Wort Jahwes" (1 10). Wie mit „Wort Jahwes" nicht immer ein einzelner Ausspruch gemeint ist, sondern häufig die Summe dessen, was Jahwe dem Menschen zu sagen hat, bezeichnet bei Jesaja *tōrāh* den ganzen Komplex des im Namen Jahwes zu Redenden, nicht das einzelne Wort, das der Prophet spricht. Dies einzelne ist aus dem Ganzen der *tōrāh* ge-

„Gesetz", aber neben *hōrōtām* eigentlich von „Lehre") und der Art, wie Jesaja das Nomen anwendet, nur sehr unwahrscheinlich finden (vgl. J. Halévy, Deux problèmes [s. oben S. 383, 4], S. 1024). Synonym mit der Bezeichnung des Gesetzes als *tōrāh* „Lehre" ist die andere *ʿēdūt* „Zeugnis": jenes bezeichnet die Lehre über den Willen Jahwes, dieses das Zeugnis von demselben Willen. Übrigens ist die Frage der Herkunft des Wortes für unseren Zusammenhang irrelevant. Daß *mōreh* und *tōrāh* sich ursprünglich beziehen auf das „Loswerfen", nämlich zum Zweck der Orakelgebung, kann ich noch jetzt nicht wahrscheinlich finden, s. meine „Gesch. des alttestl. Priestertums", 1889, S. 207, 1 (auch nicht in der von Wellhausen, Reste [2], S. 143 vorgeschlagenen modifizierten Auffassung).

[1] Für die Nebeneinanderstellung *mišpāṭīm* und *tōrāh* ist es von untergeordneter Bedeutung, ob Dt 33 9b—10 ein Zusatz ist. Es könnte nur ein verhältnismäßig alter Zusatz sein, da der ganze Stamm Levi hier als Inhaber priesterlicher Rechte erscheint.

schöpft. Jesaja meint damit den Gesamtinhalt des ethischen Willens Jahwes. Gewiß hat Jesaja den Ausdruck, den er wie einen feststehenden und bekannten gebraucht, aus den Aussprüchen älterer Propheten oder Seher entlehnt.

Ebenso aber ist die mit *hōrāh* ausgedrückte Tätigkeit Aufgabe der Priester (Dt 24 8; 33 10; IV Rg 17 27 f.; Mi 3 11; II Chr 15 3). Dabei wird zunächst zu denken sein an eine Belehrung über die richtige Vollziehung der Kultuspflichten, vielleicht daneben aber auch, wie bei Jesaja, über die Lebenshaltung. Es wird auf sehr altem — weil für die uns genauer bekannte Zeit kaum mehr passendem — Sprachgebrauch beruhen, daß nach Le 10 11 (vgl. 14 57) das „Lehren" — *hōrot* — als die Hauptleistung der Priester aufgefaßt wird. Danach ist gewiß für alte Auffassung auch nicht unrichtig die dort gegebene nähere Bestimmung, daß sie lehren sollen die Gesetze (*ḥukḳīm*), die Jahwe aufgestellt hat (vgl. besonders Dt 33 10). Der Gebrauch von *tōrāh* bei Jesaja und in der Anwendung auf die Priester bestätigt die Vermutung, daß unter jener Lehrerterebinthe und dem Lehrerhügel Stätten zu verstehen sind, wo Seher oder Priester sich aufhielten und den Ausspruch der Gottheit verkündeten, und zwar, wie nach dem späteren Sprachgebrauch wahrscheinlich ist, ihren Ausspruch in Fragen des von dem Menschen zu Leistenden [1].

Mehr aber als alle direkten Belege für die Anschauung von bindenden Willensäußerungen oder Gesetzen der Gottheit, denen hohes Alter zugeschrieben wird, ist für hebräische Denkweise und damit doch wohl für allgemein-semitische kennzeichnend, daß im Alten Testament das Ethische fast nur unter dem Gesichtspunkt einer Forderung von seiten Jahwes aufgefaßt wird. Die Propheten reden davon mit wenigen Ausnahmen nur als dem von Jahwe Gewollten. Inhalt ihrer ermahnenden Predigt ist ein im Namen Jahwes gesprochenes „du sollst". Wenn schon die alten Seher oder Priester Forderungen aufstellten für das Verhalten der Menschen, werden sie in keine wesentlich andere Form gekleidet gewesen sein; denn sie beruht bei den Propheten darauf, daß ihnen der ethische Begriff des

[1] Für eine andere Auffassung ist nicht entscheidend, daß sich unter den heiligen Bäumen auch Wahrsager aufhielten: *ēlōn mᵉʿōnĕnīm* Ju 9 37. Übrigens braucht auch nach unserer Auffassung zwischen dem *mōreh* und dem *mᵉʿōnēn* nicht unterschieden zu werden. Die alten Wahrsager haben sehr wahrscheinlich neben Auskunft über Verborgenes auch Auskunft erteilt über den fordernden Gotteswillen.

an sich Guten und Richtigen fast ganz fehlt. Bei den Älteren wird das noch mehr der Fall gewesen sein. Nur selten reden die Propheten von dem, was „gut" — *ṭōb* — ist (Am 5 14f.; Jes 5 20 [vgl. 1 16f.]; Mi 3 2; 6 8). Lehrreich ist, daß, besonders in deuteronomischer Sprache, bei Anwendung des Begriffs des Guten gewöhnlich die Rede ist von dem, was gut (z. B. Dt 6 18) und noch häufiger von dem, was böse (*raʿ* Dt 4 25 usw.) ist „in Jahwes Augen". Synonym mit dem absolut gebrauchten *ṭōb*, das im Alten Testament überhaupt nicht oft in ethischem Sinn angewandt wird, ist *nĕkoḥāh*, das „Gerade", das Amos (3 10) absolut gebraucht (vgl. Jes. 59 14) im Sinne des ethisch „Richtigen". Dieselbe Bedeutung haben in der prophetischen Sprache *mišpāṭ* und *ṣedeḳ* oder *ṣĕdāḳāh* (vgl. S. 425f.), namentlich im Gebrauch dieser Ausdrücke bei Amos (besonders 5 7. 15. 24). Wie sie der Rechtssprache entnommen sind, gilt wohl auch *nĕḳoḥāh* zunächst dem nicht von der geraden Linie abweichenden Richterspruch. Das Sittliche wird gedacht in der Form des juristisch Berechtigten, dessen Norm der Wille Jahwes ist. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse (Am 5 14f.; Jes 5 20; Mi 3 2; vgl. Jes 7 16; Ge 3 5. 22) beruht einzig auf dieser Norm. Wo die Propheten jene aus dem Recht herstammenden Begriffe für das ethische Verhalten anwenden, würden sie zu ihrer Definition nicht anderes haben aussagen können, als daß sie das von Jahwe Geforderte seien, wie dies Am 5 14f.; Mi 6 8 deutlich geschieht. Jesaja (1 19) stellt als Bedingung für künftiges Heil den Satz auf: „Wenn ihr wollet und höret". Gemeint ist ein Hören auf das, was Jahwe befiehlt; dies Befehlen ist notwendig, um zu erfahren, was das Richtige sei.

Die Propheten reden für das gegenwärtige Geschlecht von keinem Gesetz, dessen Stimme aus dem Innern des Menschen spricht. Erst für die Endzeit verkündet Jer 31 33, daß Jahwe sein Gesetz in die Herzen des Hauses Israel schreiben wird. Es bleibt aber das Gesetz Jahwes. Es ist nicht dem Menschen eingeboren, sondern noch immer ein anderes außer ihm, dem er nur so ganz zustimmt, daß er es in sein Inneres aufgenommen hat. Nach einem anderen Propheten (Jes 2 3 = Mi 4 2) werden am Ende der Tage die Völker, die sich dem auf dem Zion wohnenden Jahwe zuwenden, von ihm sagen: „er möge uns belehren (*jorēnū*) in seinen Wegen, auf daß wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird ausgehen Lehre (*tōrāh*) und

das Wort Jahwes aus Jerusalem[1]. Nur von Jahwe, aus dem Munde der von ihm Beauftragten, können sie den richtigen Weg erfahren.

Daß der Wille Jahwes dem Volke Israel bekannt sei — die Heiden sollen ihn erst in der Endzeit erfahren —, wird von den Propheten überall vorausgesetzt. Sie selbst bringen ihn nur in Erinnerung oder legen ihn aus. Sie nehmen also irgendwelche Kundbarmachungen dieses Willens an. Da die älteren Propheten nicht auf eine bestimmte geschichtliche Offenbarung dieses Willens verweisen, so wäre es — ihre Aussprüche für sich allein genommen — denkbar, daß sie von einer derartigen Kundgebung in der mosaischen Zeit nichts wußten und an Mitteilungen dachten, die in unvordenklichen Zeiten ergangen waren und von da an der Erinnerung Israels gegenwärtig sein sollten. Zuerst Jeremia (7 22 f.) redet von Worten, die Jahwe bei der Ausführung aus Ägypten gesprochen und den Vätern als Gebote auferlegt hat (*ṣiwwītī*). Da er das damals Geforderte in Gegensatz stellt zu Brandopfer und Schlachtopfer, so denkt er an ethische Leistungen. Er kann das aber nicht anders ausdrücken, als indem er Jahwe sagen läßt: „Höret auf meine Stimme!" Der Wille Jahwes ist für die Lebenshaltung des Volkes das allein Maßgebende. Dabei ist bezeichnend, daß Jeremia diesen Willen in keiner Weise seinem Inhalte nach angibt[2]. Worauf er sich bezieht, erscheint ihm als selbstverständlich. Er stellt der Darbringung von Brandopfer und Schlachtopfer nicht bestimmte andere Leistungen gegenüber, die bei der Ausführung aus Ägypten gefordert worden wären, sondern nur den Gehorsam gegenüber dem Willen Jahwes. Dieser wird behandelt wie etwas schon bei der Ausführung aus Ägypten entweder bereits von früher her Bekanntes oder damals bekannt Gemachtes. Irgendwelche ältere Offenbarungen über den Gotteswillen werden also von Jeremia vorausgesetzt[3]. Anders mag

[1] Es ist für unsere Frage nicht wesentlich, ob die Stelle von einem alten Propheten herstammt oder einem Späteren angehört. Bei letzterer Annahme ist sie doch der Reflex der prophetischen Predigt, und das synonym mit „Wort Jahwes" gebrauchte *tōrāh* ist jesajanische Ausdrucksweise, nicht die der späteren Zeit, die die in Schrift fixierte Tora kannte.

[2] Duhm (zu d. St.) hat dieses Fehlen bemerkt und schließt daraus, daß wir es hier nicht mit Jeremia, sondern mit einem Späteren zu tun haben, da es sei, „als wenn dem Autor die Quelle versagt hätte und er nun auf seine eigenen schwachen Kräfte angewiesen wäre". Ich glaube eher, daß ein Späterer nicht unterlassen hätte, auf positive Forderungen zu verweisen, wie er sie im deuteronomischen Gesetz hätte finden können.

[3] Sehr richtig Max Weber a. a. O. [S. 422, 1], S. 310: „Allgemein bekannt aber waren die Gebote Jahwes wiederum: durch die Thora. Diese ist so immer wieder

zu beurteilen sein die schon früher (S. 425 f.) besprochene Stelle Mi 6 8, die ausdrücklich redet von dem, was dem Menschen „gesagt ist" über das Gute und von Jahwe Geforderte. Dieser Prophet denkt dabei kaum, jedenfalls nicht notwendig, an ein anderes Gesagtwerden als das durch die Propheten ergangene [1].

Was Jeremia ausspricht, daß in der mosaischen Zeit eine Aufforderung erfolgte, dem Willen Jahwes nachzukommen, ist gewiß schon von den älteren Propheten vorausgesetzt worden. Noch darüber hinaus muß ihnen und ebenso dem Jeremia, obgleich sie alle davon nicht reden, eine Tradition bekannt gewesen sein, wonach — sei es auf dem Sinai, sei es an anderm Orte — Jahwe dem Mose bestimmt formulierte Gebote mitgeteilt hat. Zu irgendwelcher Zeit hat sich bei den Israeliten die Anschauung gebildet, daß eine bestimmte Summe von Geboten direkt auf eine Kundgebung Jahwes zurückzuführen sei. Wie mir scheint, ist die auf uns gekommene Tradition nur dann verständlich, wenn dabei von Anfang an gedacht wurde an eine Verkündigung durch die Vermittlung des Mose.

In den einleitenden Worten zu dem alten, gewöhnlich nach Ex 24 7 als das Bundesbuch bezeichneten Rechtsbuch, das sich nicht später ansetzen läßt als in früher Königszeit, redet Jahwe in der ersten Person (Ex 20 23 ff.), ebenso auch in einzelnen Stellen des eigentlichen Korpus (Ex 22 30; 23 18). Die gleiche Form der direkten Gottesrede haben dieselben Gebote in der parallelen Sammlung Ex 34 17—23 (v. 18. 19. 20). Der Gebrauch der ersten Person hängt in diesen Stellen zum Teil mit dem ganzen Satzbau zusammen, so daß er nicht von späterer Hand eingetragen sein kann. Auch in dem Einleitungswort zu dem Dekalog von Ex 20 und Dt 5, das sich von den Geboten nicht abtrennen läßt, spricht Jahwe in der ersten Person: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich ausgeführt habe aus dem Land

---

die freilich selten [richtiger wohl: niemals] ausdrücklich bezeichnete, weil ganz selbstverständliche, ¡Voraussetzung der gesamten Prophetie." Darüber, wie WEBER die *tōrāh* entstanden denkt, s. unten (S. 443, 1). Wie man darüber urteilen mag, unverständlich bleiben die Propheten von Amos an, wenn man, wie das seit KUENEN meist geschieht, annimmt, sie hätten die ethischen Forderungen, die sie aufstellten, erstmals geprägt. Die Ansetzung der Entstehungszeit der im Pentateuch vorliegenden Gesetzsammlungen ist von jener Beurteilung ganz unabhängig.

[1] Auch der Ausdruck *higgīd* „man hat gesagt", LXX ἀνηγγέλη (*huggad*) spricht dafür, daß an die Propheten als Verkünder gedacht ist.

Ägypten“[1]. Im ganzen deuteronomischen Gesetz wird die Fiktion einer direkten Gottesrede konsequent festgehalten, und nicht anders liegt es in den einzelnen Gesetzen der Priesterlichen Schrift. Offenbar ist in dieser Form eine sehr alte Anschauung niedergelegt, die die Gesetze für das kultische, bürgerliche und private Leben unmittelbar von der Gottheit ableitete. Die gesamte alttestamentliche Tradition nennt, wo sie von einer Zeit dieser Verkündigung redet, die des Mose und ihn als den Vermittler.

Anders verhält es sich mit der nur in der elohistischen Quellenschrift bezeugten spezialisierenden Darstellung, wonach Mose die zehn Worte (welche denn damit gemeint sein mögen), die das Verhalten des Volkes regeln, als von Jahwe geredete aus der unmittelbaren Begegnung mit ihm dem Volke vom heiligen Berge her überbracht hat Ex 20 1ff.; Dt 5 5ff. Diese Überlieferung ist auf die angegebenen Stellen beschränkt. Doch scheint auch sie verhältnismäßig frühen Ursprungs zu sein. Erst durch sie erhält der Aufenthalt Moses auf dem Berge Bedeutsamkeit. Überhaupt muß doch, da er dort verweilte, irgend etwas zwischen Jahwe und ihm vorgegangen sein. Wohl erst jünger ist die ebenfalls auf das elohistische Buch zurückgehende nähere Angabe, daß Jahwe die Worte auf (zwei) steinerne Tafeln geschrieben und diese dem Mose übergeben habe (Ex 24 12; 31 18 „geschrieben mit dem Finger Gottes“; 32 15 f.; Dt 4 13; 5 22; 9 9; vgl. Ex 34 1).

In diesen in den Einzelheiten differierenden Traditionen von einer in der mosaischen Zeit erfolgten Gesetzgebung hat sich eine schwerlich erst in der mosaischen Jahwereligion entstandene, sondern gewiß althebräische Vorstellung ausgeprägt, wonach das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern geregelt ist durch Kundgebungen der Gottheit über das von ihnen zu beobachtende Verhalten. Meines Erachtens dürfen wir die zeitliche Entstehung dieser Anschauungsweise so beurteilen, da wir auch anderwärts auf semitischem Boden wenigstens Andeutungen für dieselbe Auffassung beobachten können. Sie scheint danach altsemitisch zu sein.

3 Göttliches Gesetz bei Babyloniern und Phöniziern

Bei den Babyloniern wird schon in alten Gebeten Vergebung erfleht für die Unterlassung bestimmter kultischer Leistungen und

[1] Die Motivierung Ex 20 5 und Dt 5 9 in der 1. Person wird dagegen nicht zum ursprünglichen Texte gehören, der zweifellos Begründungen überhaupt nicht enthielt.

für Verfehlungen auf ethischem Gebiet oder auch für unerkannt gebliebene Verschuldungen irgendwelcher Art. Die notwendige Voraussetzung ist dabei, daß es göttliche Bestimmungen gibt, an die sich der Betende gebunden fühlt. Man beachte, daß in einem Bußgebet aus der Bibliothek Assurbanipals der um Vergebung Flehende als die Veranlassung angibt: „Der Herr (Gott) hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt. Der Gott hat im Grimm seines Herzens mich feindlich getroffen; die Göttin hat wider mich gezürnt, mich einem Kranken gleich gemacht" usw. (KAT [3], S. 611)[1]. Das Alte Testament hat in Psalmen zu diesen Bußgebeten jüngere Parallelen, die auf höherer Stufe des religiösen und ethischen Empfindens stehen. Daß wir hier derartigen Äußerungen erst verhältnismäßig spät begegnen, ist schwerlich aus dem Verlorengegangensein älterer zu erklären. Es wird vielmehr auf der schon wiederholt geltend gemachten Beobachtung beruhen, daß sich bei den Israeliten viel später als bei den Babyloniern das Bewußtsein eines von der Allgemein-

[1] Max Weber a. a. O. [S. 422, 1], S. 254 f. nimmt für babylonische Sündenkataloge und für ähnliche ägyptische an, daß sie aus der Praxis „der Magier und Priester" stammen, und wird dabei vorausgesetzt haben, daß diese ihre Vorschriften auf eine Gottheit zurückführten. Insoweit ihm zustimmend, kann ich seine weiteren Ausführungen nicht unbedingt akzeptieren. Es mag sein, daß die uns vorliegenden Sündenkataloge der Babylonier, wie er wahrscheinlich zu machen sucht, aus der „Seelsorge" entstanden sind, d. h. aus der Beratung des einzelnen, der die Weisung der Priester einholte. Eine derartige private Tätigkeit der Priester hat aber meines Erachtens zur Voraussetzung, daß sie allgemein gültige Grundsätze kannten, die ihnen die Gewißheit gaben, im Namen der Gottheit ihre Entscheidungen im Einzelfalle zu treffen. Ist das richtig, so wird weiter anzunehmen sein, daß solche allgemein als göttlich sanktioniert geltende Leitsätze aus einer Zeit stammen, als noch nicht das Verhältnis des einzelnen zur Gottheit, sondern nur das einer Kultgemeinschaft, eines Stammes, die religiöse Anschauungsweise bestimmte — eine Zeit, die es für die Väter der Babylonier ebenso gegeben haben wird, wie sie für die Israeliten der geschichtlichen Periode in der Auffassung der Religion als eines Verhältnisses des Volkes zur Gottheit noch nachwirkt. Max Weber a. a. O., S. 258 kehrt für Israel die zeitliche Folge in der Entwicklung der „levitischen Thoralehrer" um: von der Belehrung des einzelnen zu der der Gesamtheit. Es besteht allerdings nicht ein absoluter Gegensatz zwischen beiden Auffassungen. Wenn allgemeine Grundsätze einer „Tora" ursprünglich der Stammesgemeinschaft gegolten haben, so wird auch ihre Spezialisierung für einzelne Fälle nachmals zur allgemeingültigen Satzung geworden sein. Indessen das bleibt eine Differenz von dieser mittleren Linie, daß Weber auch die religiösen Gebote der „Tora" unabhängig von der Kultgemeinschaft entstanden denkt. Aber im alten Israel, jedenfalls im vorprophetischen, und auch sonst in ältesten Zeiten ist Religion ohne Zusammenhang mit Kultgemeinschaft nicht nachweisbar und auch nicht anzunehmen. Der allerdings bei den Babyloniern bestehende Individualismus des religiösen Lebens ist, wie wir wiederholt zu bemerken Gelegenheit hatten, etwas Sekundäres.

heit unabhängigen persönlichen Verhältnisses der einzelnen zur Gottheit geltend gemacht hat. Es konnte aber auch bei den späteren Israeliten in dieser Form nur dann zum Ausdruck kommen, wenn seit alter Zeit die Anschauung bestand von einer Verpflichtung des Volkes und damit auch seiner einzelnen Glieder bestimmten göttlichen Forderungen gegenüber. Jene Äußerungen in Psalmen beziehen sich durchaus nicht alle auf eine Verfehlung gegen das in Schrift fixierte Gesetz, wie es seit dem Ende der Königszeit als ein für das gesamte religiöse Leben des Volkes maßgebendes entstand, sondern auch auf Verpflichtungen, die nur den Herzen der Menschen eingeschrieben sind. Sie wurden aber von dem frommen Israeliten als ein von jeher durch die Gottheit Festgesetztes gewertet.

Wir haben aber bei den Babyloniern nicht nur jene indirekten Verweisungen auf göttliche Gesetze in jenen Bußgebeten. Ritualvorschriften geben sich deutlich als von einem Gott aufgestellt. Wenn in einer Hemerologie für den Schalt-Elul (KB VI, 2, S. 8 ff.) den Bestimmungen für die rituellen Beobachtungen eines jeden Tages hinzugefügt wird: „(Dann) ist das Erheben seiner Hand bei (dem) Gotte gefällig" u. dgl., so beruht das auf der Anschauung, daß der Gott diese Leistungen durch irgendwelche Kundgebungen vorgeschrieben hat.

Nicht nur Pflichten des kultischen und ethischen Verhaltens gelten bei den Babyloniern als von einem Gott bestimmt, sondern ebenso und noch viel deutlicher werden auch die bürgerlichen Rechtsordnungen auf einen Gott zurückgeführt. In dem Gesetz Hammurabis, einer Sammlung, die sich ausschließlich mit dem bürgerlichen Rechte beschäftigt, redet allerdings nicht ein Gott, sondern der König, der von Marduk entsandt ist, um Recht zu verkünden. Der König ist es, der „Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes gelegt hat" (5, 14 ff., ed. Winckl. S. 8 f.). Aber auf der Stele, der die Gesetzsammlung eingeschrieben ist, findet sich die Darstellung des Königs, der, die Gesetzestafel in der Hand, vor einem thronenden Gott — wahrscheinlich Šamaš — steht. Das kann an dieser Stelle nur bedeuten, daß der König die Gesetze oder doch den Auftrag ihrer Veröffentlichung von dem Gott empfängt[1]. Diese Darstellung bildet

[1] Eine Abbildung der Stele in Délégation en Perse VII Pl. V, IV Pl. 3 und GRESSMANN, AOB [2], Abb. 50. 318. Daß Hammurabi seine Gesetze von Šamaš empfangen oder in dessen

eine bedeutsame Parallele zu der israelitischen Tradition von der Übergabe der Gesetzestafeln an Mose[1]. Die hier vertretene Anschauung von dem Ursprung des im bürgerlichen Leben geltenden Rechtes ist allgemein babylonisch gewesen. Das altbabylonische Zivilrecht ist entstanden aus der Tempeljustiz[2]. Deren durch Priester aufgestellte Satzungen galten zweifellos als ihnen eingegeben durch den Gott, dem sie dienten.

In unseren dürftigen Nachrichten über die Phönizier ist kaum direkt etwas zu erkennen von einem einheimischen gesetzgebenden Gott. Vielleicht aber läßt sich doch beobachten, daß auch sie bestimmte kultische Leistungen ansahen als von den Göttern angeordnet. Eine Inschrift aus Karthago (CIS I, 166) enthält Vorschriften über die Darbringung von Früchten und Weihrauch, wahrscheinlich als Erstlingsopfer. Eine derartige inschriftlich aufgestellte Fixierung der Bestandteile des Opfers setzt voraus, daß diese Bestimmungen unbedingt feststehend sind, und dies doch wohl weiter, daß sie auf einer göttlichen Anordnung beruhen[3].

Obgleich sich im Phönizischen ein Verbum *hōrāh* „lehren", überhaupt der Stamm *jrh*, nicht nachweisen läßt, ist ihnen doch vielleicht jener Ausdruck für die Unterweisung in den Bestimmungen oder Gesetzen der Gottheit mit den Hebräern gemeinsam gewesen. Es

---

Sinne aufgesetzt hat, geht hervor aus Cod. Hammurabi 25, 95 ff. (ed. Winckl. S. 76): „Hammurabi der König der Gerechtigkeit, dem Šamaš das Recht geschenkt hat, bin ich."

[1] Eine Abhängigkeit der alttestamentlichen Tradition über die Herkunft des Sinaigesetzes von der in jenem Bilde Hammurabis ausgedrückten babylonischen Vorstellung braucht nicht angenommen zu werden. Wohl aber läßt sich denken, daß der anscheinend sekundäre Bericht von der Übergabe der Gesetzestafeln an Mose herstammt aus der in dem Bilde Hammurabis ausgedrückten Anschauung von der Übermittelung des Gesetzes.

[2] Vgl. Edouard Cuq, Essay sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne, Revue d'assyriologie, Bd. VII, 1910, S. 69 ff.

[3] Anders liegt es in der ebenfalls aus Karthago stammenden Opfertafel aus Marseille (CIS I, 165) und mit vier entweder z. T. zusammengehörigen oder aus verschiedenen Inschriften stammenden Fragmenten karthagischer Opfertarife (CIS I, 167—170). In der Opfertafel von Marseille und mehr oder weniger deutlich auch in den Fragmenten handelt es sich um den Priesteranteil von den Opfergaben, nicht um das, was die Gottheit erhält. Die Inschrift aus Marseille gibt an, daß die Festsetzung beruht auf dem Beschluß eines Kollegiums (seine Benennung fehlt im Texte) unter bestimmten, mit Namen aufgeführten Sufeten. Hier ist die Anordnung also ausdrücklich bezeichnet als von Menschen getroffen. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß die Berechtigung der Priester, überhaupt Deputate von den Opfern entgegenzunehmen, ebenso wie in den alttestamentlichen Opfergesetzen, auf eine Bestimmung der Gottheit zurückgeführt wurde.

liegt, wie schon von anderer Seite bemerkt worden ist[1], nahe, anzunehmen, daß die Israeliten die oben (S. 437) besprochenen Namen *ēlōn mōreh* „Lehrerterebinthe" und *gibʿat mōreh* „Lehrerhügel", ebenso wie überhaupt die meisten Ortsbezeichnungen, von den Kanaanäern überkommen hatten. Das ist hier um so wahrscheinlicher, als sich die Namen offenbar auf einen heiligen Baum und einen heiligen Hügel beziehen und der Baumkult und Höhendienst der Israeliten in den meisten Fällen, vielleicht überall, anknüpft an altkanaanäischen. Stammen jene Benennungen von den Kanaanäern her, so würde sich daraus ergeben, daß diese, ebenso wie die Hebräer, von Satzungen der Gottheit wußten, die durch deren Vertreter, Priester oder Seher, kundgemacht wurden.

Dagegen läßt sich aus der bei Philo Byblius (C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 570b) als eine phönizische genannte Göttin Θουρώ kaum ein phönizisches *tōrāh* „Lehre" oder „Gesetz", noch weniger eine aus diesem Begriff gebildete und von den Phöniziern als eine Gottheit angesehene Personifikation entnehmen. Daran ist freilich kaum zu zweifeln, daß Θουρώ dem hebräischen *tōrāh* entspricht[2], auch nicht daran, daß der Name zu verstehen ist in der Bedeutung „Gesetz" wie in der späteren alttestamentlichen Sprache. Diese Bedeutung wird bei Philo durch den Kontext nahegelegt, da er die Göttin in freilich sehr loser Verbindung als auf Taautos, den ägyptischen Thoth, folgend nennt, den wir als den Gott der Ordnung und des Rechtes kennen, wie auch Philo von ihm sagt: πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν . . . εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν (C. Müller a. a. O.). Wenn der Name Θουρώ so aufzufassen ist, so gehört die bei Philo vorliegende Personifikation selbstverständlich sehr später Zeit an und wird etwa mit der in einem sehr jungen Bestandteil des alttestamentlichen Spruchbuches (c. 8 f.) wie ein persönliches Wesen

[1] Smend, Alttestl. Religionsgeschichte[2], 1899, S. 41, 2.

[2] Zu ου für hebräisches ō vgl. Οὐλωμος = ʿōlām, zu ω für die Femininendung āh (at) vgl. Himilco = ḥimilkat. Weiteres bei Schröder, Die Phönizische Sprache, S. 126. 132. Die Identifizierung von Θουρώ mit *tōrāh* wohl zuerst bei Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 507; dann bei Renan, Nouvelles considérations etc., JA, Série V, 13, 1859, S. 276. Beide haben eine an sich richtige Ahnung davon gehabt, daß den Semiten seit ältesten Zeiten der Gedanke eines von der Gottheit gegebenen Gesetzes eignete. Was sie aber (Movers a. a. O., S. 89 ff. 499 ff. und Artikel „Phönizien" in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie III, 24, 1848, S. 393; Renan a. a. O., S. 275 ff.) noch an anderen phönizischen Gottheiten als Gesetzgebern beibringen, beruht auf unmöglichen Namenerklärungen.

behandelten *ḥokmāh* in Parallele zu stellen sein. Ich habe aber sehr starke Bedenken gegen die Annahme, daß die Gestalt der Göttin Θουρώ auf phönizischem Boden entstanden ist, und halte es für wahrscheinlicher, daß hier eine der Entlehnungen aus dem Judentum vorliegt, die auch sonst in Philos Synkretismus zu beobachten sind[1]. Im nachalttestamentlichen Judentum finden sich mehrfach Äußerungen, die die Tora geradezu wie eine selbständige Macht darstellen, und schon Lobpreisungen des Gesetzes, wie besonders Psalm 119, konnten bei der Neigung der späteren Zeiten zu Personifikationen religiöser Begriffe die Tora einem nichtjüdischen Leser solcher Hymnen leicht wie eine Gottheit erscheinen lassen[2].

Aber auch wenn für Philo die Θουρώ wirklich eine Personifikation des Gesetzes ist und Philo sie dem Judentum entlehnte, so hat er doch mit dem Gedanken an eine göttliche Gesetzgebung in die phönizische Religion schwerlich etwas ihr ganz Fremdartiges eingetragen. Jene schon besprochenen (S. 411 ff.) Götter Μισώρ und Συδύκ „Gerechtigkeit" und „Recht" lassen sich kaum denken, ohne daß ihr Walten bestimmt wurde durch Gesetze, die eben sie vertreten. Auch unter der Voraussetzung, daß dieses Götterpaar einem babylonischen nach-

---

[1] S. Artikel „Sanchuniathon" PRE[3], Bd. XVII, 1906, S. 464, 16 ff.

[2] Besonders erinnert das, was Philo Byblius a. a. O. [s. S. 446] von der Thuro und dem ihr beigesellten Σουρμουβηλός sagt, daß sie die verborgene und durch Allegorien verdunkelte Theologie des Taautos aufgehellt haben, an jüdische Identifizierung des Gesetzes mit der Weisheit. Ich entnehme die folgenden Stellen aus Bousset, Die Religion des Judentums[2], S. 136 ff. [[3], S. 119 ff.]. Schon Jesus Sirach sieht 24 8 im Gesetz eine Verkörperung der göttlichen Weisheit, zu der der Schöpfer des Alls gesprochen hat: „In Jakob lasse dich nieder, und in Israel empfange dein Erbe", was sich nach v. 23 bezieht auf „das Buch des Bundes Gottes des Höchsten, das Gesetz, das Mose geboten hat als das Erbe für die Versammlungen Jakobs". I Baruch 3 38—4 1 bestimmt die Weisheit, die „auf der Erde erschien und unter den Menschen wandelte" in folgender Weise: „Das ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit besteht". In Pirke Abot (Anhang) 6, 10 (ed. Strack[4], S. 30*. 41) wird die vorweltliche Weisheit Pr 8 22 von der Tora verstanden. Ferner ist zu vergleichen, daß Philo Alexandrinus (Vita Mosis II § 51; M. II, S. 142) die Gesetze Moses bezeichnet als ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας. — Philo Byblius selbst hat nach seinen konfusen Vorstellungen von jüdischen Dingen schwerlich jüdische Quellen direkt benutzt, aber auch hier wahrscheinlich eine Vorlage verwertet. Ihrem Verfasser konnten aus der jüdischen Diaspora Äußerungen der jüdischen Theologie in der Art der von uns angegebenen bekannt geworden sein oder auch Hymnen, die wie Psalm 119 das Gesetz verherrlichten, als ob es etwas Persönliches wäre. Eine analoge Einwirkung jüdischer Hymnen ist vielleicht in Palmyra zu finden in der Bezeichnung des großen ungenannten Gottes mit „dessen Name gepriesen in Ewigkeit".

gebildet ist, fanden wir doch für den Gott Συδύκ altphönizische Anknüpfungspunkte.

4 Gottesgesetz und Kulturentwicklung

Daß die Auffassung von einer auf die Gottheit zurückgehenden „Lehre" altsemitisch ist, zeigt sich außerhalb des Gebietes der von dem Menschen zu beobachtenden kultischen, ethischen und bürgerlichen Pflichten in offenbar alten Anschauungen von der Entstehung der allgemeinen Kultur. In den dafür vorliegenden Darstellungen erscheinen die Götter selbst als die „Lehrer". Nach der alttestamentlichen Auffassung der „Lehre" in religiösem Sinne wird auch auf anderem Gebiet die Lehre sich beziehen auf eine als Gesetz bestehende Ordnung.

Nach Jes 28 26 hat den Landmann für die zweckmäßige Bestellung des Feldes „sein Gott" unterwiesen, der ihn in dem „Richtigen" (*mišpāṭ*) belehrte (*jōrennū*). Althebräischer Anschauungsweise hat Jesaja diese Darstellung nicht entnommen, da sie in ihren Details eine den alten Hebräern unbekannte Stufe des Landbaus voraussetzt. Es liegt hier eine Vorstellung von der Gottheit vor, die erst unter dem Einfluß kanaanäischer Kultur auf Jahwe übertragen worden sein kann. Vielleicht derselben Herkunft ist die Erzählung von den Nachkommen Kains Ge 4 20 ff., deren noch hindurchschimmernde Grundlage von einer Belehrung in den Anfängen der Kultur durch Götter berichtet zu haben scheint. So wie der Text jetzt lautet, sind Menschen die Erfinder neuer Kulturmomente: sie errichten zum ersten Male Zelte und fangen an, sich mit der Herde zu beschäftigen, ersinnen Herstellung und Gebrauch von Zither und Flöte und beginnen das Hämmern von Erz und Eisen. Aber in dem Namen des Erfinders Tubal Kain, worin Kain ein altsemitischer Gottesname ist (S. 335)[1], und in den Namen der den Erfindern beigesellten Frauen, besonders dem der Naʿămāh[2], blickt, wie schon längst bemerkt worden ist, noch alte Göttergeschichte hindurch. Auch hier war sie schwerlich hebräischen, aber nach den Namen doch deutlich semitischen, wahrscheinlich kanaanäischen, Ursprungs.

[1] In Tubal Kain, dem „Hämmerer", ist der Gottesname kombiniert mit dem arabischen *ḳain* „Schmied".

[2] So zu vermuten nach dem ziemlich sicheren männlichen Gottesnamen naʿămān, s. „Adonis und Esmun", S. 86. 88.

In den Göttergeschichten des Philo Byblius (ed. C. Müller, S. 566 b f.) haben wir durchaus entsprechende phönizische Parallelen, die in der euhemeristischen Auffassung unseres Berichterstatters eine ähnliche Umgestaltung erfahren haben wie das vermutete Original von Ge 4 20 ff.: Hypsuranios ersinnt den Bau von Hütten aus Rohr und Binsen; sein Bruder Usoos erfindet die Bekleidung mit Fellen der von ihm erlegten Tiere und wagt es als erster, das Meer zu befahren; Agreus und Halieus sind Erfinder des Ackerbaus und Fischfangs, ihre Söhne der Bearbeitung des Eisens, der eine von ihnen, Chrysor, zugleich sich bemühend um Zauberformeln und Wahrsagekunst usw. In dieser schlecht geordneten Folge sind verschiedene phönizische Lokalmythen zusammengeschweißt und auch Götterfiguren willkürlich aus anderen Religionen entlehnt auf Grund der Annahme Philos von der Identität der Götter verschiedener Völker. Aber da er auf Tyrus und Byblos verweist als den Sitz einzelner unter diesen Erfindern, hat er die Anschauung von einer durch die Götter erteilten Belehrung gewiß auf phönizischem Boden vorgefunden und seinerseits ihr nur die euhemeristische Einkleidung gegeben. Mitten unter den auf Chrysor und seinen Bruder noch folgenden Erfindern steht jenes uns bereits bekannte Götterpaar Misor und Sydyk. Also die Einsetzung von „Recht" und „Gerechtigkeit" wird in e i n e Linie gestellt mit jenen andern Unterweisungen [1].

Auch die Babylonier scheinen ähnliche Göttergeschichten erzählt zu haben. Nur aus Berossus (bei Eusebius, Chron., lib. prior, ed. Schoene, S. 14) ist uns bekannt die Gestalt des Oannes, ein Wesen (ζῶον), das, halb Fisch und halb Mensch, aus dem erythräischen Meere, da wo es an Babylonien angrenzt, aufstieg und den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, der Wissenschaften und verschiedenen Künste überlieferte, sie lehrte — was für den Zusammenhang, in den wir diese Angaben stellen, sehr zu beachten ist — die Einführung von Gesetzen, ferner die Landvermessung, das Säen und das Ernten von Früchten und alles zur Veredelung des Lebens Dienliche, auch den Menschen ein von ihm geschriebenes Buch über Entstehung und

[1] Die sonderbare Angabe, daß Misor und Sydyk den Gebrauch des Salzes erfunden haben (τὴν τοῦ ἁλὸς χρῆσιν), beruht vielleicht neben der oben (S. 412, 1) angenommenen Reflexion zuletzt auf einer Verwechselung (nach der beachtenswerten Vermutung von O. Gruppe: *borīt* „Salz" statt *bĕrīt* „Bund"; vgl. Artikel „Sanchuniathon" PRE [3], Bd. XVII, 1906, S. 467, 47 ff.).

Staatenbildung[1] übergab. In diesem Oannes ist doch wohl (wenn auch schwerlich dem Namen nach) der babylonische Gott Ea zu erkennen[2]. Dieser ist ein Gott der Wassertiefe, zugleich der „Herr der Weisheit" und der Gott der Kunsthandwerke[3]. Es hat also anscheinend babylonische Darstellungen gegeben, die ihn, wie Berossus es von dem Oannes ausführt, als Lehrer der Menschen auffaßten.

Der für die allgemeine Kulturentwicklung und das Recht oder die Ethik gemeinsame Ausdruck „Lehre" berechtigt dazu, die göttliche Unterweisung dort und hier auf eine Linie zu stellen. Für Recht und Ethik dachten wir die *tōrāh* als eine in der Gottheit ruhende Norm. Ähnliches darf vielleicht für die Belehrung in der Kultur anzunehmen sein. In einem Bericht, der nur der späten Erzählung der Priesterlichen Schrift angehört, zeigt Elohim dem Mose für das heilige Zelt, das er herstellen soll, ein Vorbild (Ex 25 9), das er nachzuahmen hat, also ein nicht von Menschenhand hergestelltes himmlisches Urbild. Von himmlischen Urbildern irdischer Vorgänge in altbabylonischer Vorstellung wird weiterhin (S. 460 ff.) zu reden sein. Mir erscheint es als eine nicht zu kühne Folgerung, daß nach einer gewiß nicht ursemitischen, aber doch in alter Zeit im Semitismus entstandenen Vorstellung auch für die Erzeugnisse der Kultur Urbilder in der göttlichen Welt oder im Willen der Gottheit vorhanden sind, daß die gesamte Ordnung der menschlichen Verhältnisse einer in göttlicher Bestimmung prädisponierten Norm entspricht. Nur so gewinnen wir ein volles Verständnis für die gleiche Anwendung des Begriffes der „Lehre" auf jenen beiden Gebieten.

Diese vermutete Anschauung von einer prästabilierten Harmonie des Irdischen auch in seiner Kultur mit Himmlischem müßte eine lange Gedankenentwicklung zur Voraussetzung haben. Wahrscheinlich würde sie zurückgehen auf Beobachtungen an den Bewegungen der Gestirne. Aber aus der späten Form eines Zusammenhangs zwischen Gotteswelt und Menschenwelt auch auf diesem Gebiet läßt sich vielleicht eine einfachere Gedankenverbindung als alt entnehmen und aus ihrer nachmaligen Entwicklung deuten. Allgemein-semitische Auffassungsweise von den Göttern als Lehrern der Menschen wird gewesen sein der Gedanke, daß der Stamm seinem Gott alles verdankt, was er zu seiner Lebensführung gebraucht, auch das, was

[1] περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας. [2] So ZIMMERN, KAT [3], S. 535.
[3] ZIMMERN a. a. O., S. 358 ff.

er an Kenntnis und Kunst zu ihrer Aufrechterhaltung besitzen muß. Wenn in der Vorstellungsweise der Semiten die Belehrung in kultischen und ethischen Verpflichtungen stärker und allgemeiner hervortritt als andere Unterweisungen, so beruht das darauf, daß der Gott bei den alten Semiten als Herr des Stammes in erster Linie der Richter über die Lebenshaltung des ihm zugehörenden Verbandes war. In der alttestamentlichen Religion, deren Glaube an einen Volksgott diese Auffassung von der Gottheit noch gesteigert hat, verschwinden die Zusammenhänge zwischen ihr und der allgemeinen Kultur vollständig hinter dem Gedanken an Jahwes Willenskundgebungen, die auf die Lebenshaltung abzielen. Das ist schon im vorprophetischen Israel der Fall, und der Gott der Propheten ist ausschließlich ethischer Wille. Diese Gottesidee schließt aber nicht aus, daß irgendwelche Vorstellung von dem Stammesgott als dem Urheber der auch bei den Nomaden bestehenden Kulturanfänge den ältesten Hebräern geläufig gewesen ist. Auch der Nomade hat seine bestimmte Kultur im Gegensatz zum Troglodyten. Es ist meines Erachtens unrichtig ausgedrückt, wenn man, wie es neuerdings oft geschieht, Jahwe in allgemeinem Sinn als kulturfeindlich bezeichnet. Feind ist er nur der kanaanäischen Kultur, weil sie zusammenhängt mit kanaanäischem Gottesdienst. Vertreter der alttestamentlichen Religion sind lediglich reaktionär in dem Stehenbleiben auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung[1].

[1] Der Jahwe der mosaischen Religion steht der weltlichen Kultur vollständig gleichgültig gegenüber. Kulturfeindlich kann man ihn ebendeshalb schwerlich nennen. Es ist kaum richtig, wenn SMEND, Alttestamentl. Religionsgeschichte [2], S. 122 urteilt, daß nach Ge 4 16 ff., 11 1 ff. die „Cultur ein Product der Gottlosigkeit" sei. Der Kain von Ge 4 16 ff. ist, wie auch SMEND trotz dieser Äußerung nicht verkannt haben wird, nicht der Brudermörder von Ge 4 1—15, sondern nach WELLHAUSENS überzeugender Entdeckung der erste Mensch des Paradieses von Ge 3 24. [S. Nachträge]. Die Zusammenstellung der beiden Berichte hat schwerlich eine andere Tendenz verfolgt als die der Eingliederung der Geschichte von dem Brudermörder in die ältere Grundlage. In jener ist der Ackerbauer dem Hirten gegenüber der Gottlose nicht deshalb, weil er auf einer höheren Kulturstufe steht, sondern als Repräsentant der fremden Lebensweise dem althebräischen Hirtenstand gegenüber. Freilich erfolgt die Entwicklung der Kultur nach Ge 3; 4 16 ff. nach dem verbotenen Genuß von der Frucht des Baumes der Erkenntnis, also als Ergebnis der Sünde, ist deshalb aber an sich nicht sündig, wie Ge 3 und überhaupt das Alte Testament ebensowenig den geschlechtlichen Verkehr, der nach der Übertretung des Verbotes eintritt, als sündig ansieht. Ge 11 1 ff. kommt meines Erachtens hier gar nicht in Betracht, da Jahwe nicht einschreitet gegen das Turmbauen an und für sich, sondern gegen den Hochmut, der sich damit verbindet (v. 4). Ebenso liegt es Jes 2 7 ff., wo Jahwe nicht gegen die Kultur-

Die Anschauung, daß die allgemeine Kultur ein Geschenk göttlicher Unterweisung ist, läßt sich nicht trennen von der Auffassung des Stammesgottes als des Richters und des Schützers des Rechtes, da nur auf dem Boden der Rechtsordnung die Kultur gedeihen kann. Es ist nicht unberechtigt, daß in jenen bunten Mischungen der Kulturmomente bei Berossus und Philo Byblius bei dem ersteren die Einführung von Gesetzen unter der Belehrung in Kunstfertigkeiten steht, bei dem zweiten die Götter des Rechtes und der Gerechtigkeit mitten unter den Erfindern ihren Platz haben. Alle „Lehre" geht auf die Gottheit zurück. Jesaja gebraucht in der besprochenen Darstellung 28 26 für den göttlichen Unterricht im Landbau dasselbe Verbum *hōrāh*, das angewandt wird für die von Jahwe angeordnete Unterweisung im kultischen und ethischen Verhalten. Nach eben dieser jesajanischen Darstellung gilt *mišpāṭ* „Recht", das der Richter handhabt, ebenso für das Verfahren des Landmannes (v. 26). Überall handelt es sich bei diesem Ausdruck um eine Ordnung, eine Gesetzmäßigkeit.

Selbstverständlich ist, ebenso wie bei dem Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit (S. 415), auch bei dem an den Gott als „Lehrer" aus gemeinsamen Anschauungen bei verschiedenen semitischen Völkern noch nicht zu schließen, daß sie in der uns vorliegenden Form ursemitisch sind. Die Übereinstimmung kann auf einer parallel verlaufenden Entwicklung beruhen. Aber auch hier darf, wo bestimmte Anschauungen bei semitischen Völkern stärker hervortreten als bei anderen, für sie eine altsemitische Grundlage angenommen werden.

5 Das Gottesgesetz der Semiten und das anderer Völkergruppen

In dem zuletzt besprochenen Gedanken des Ausgehens der Kulturentwicklung von der Gottheit als der lehrenden ist an sich nichts spezifisch Semitisches zu finden; er gehört vielmehr in irgendwelchen Ansätzen wohl allen Religionen an. Und wohl überall gab es vor der Gottheit, die in friedliche, feste Hütten wandelte das bewegliche Zelt, einstmals eine noch ältere, die schon den Bau des

momente als solche einschreitet, sondern nur unter der Voraussetzung, daß sie Größe beanspruchen, wie der Tag Jahwes aus demselben Grunde auch ergeht gegen die Zedern, Eichen, Berge und Hügel (v. 13 f.), die mit Kultur nichts zu tun haben.

Zeltes lehrte. Charakteristisch ist aber bei den Semiten, daß, was die Götter den Menschen an Kulturleistungen lehren, unter denselben Gesichtspunkt gestellt wird wie das Rechtliche und Ethische, indem beides zurückgeführt wird auf eine in der Gottheit ruhende Norm, wie wir glaubten die *tōrāh* auffassen zu sollen. Bei den Griechen bringt der Göttersohn Prometheus vom Himmel her das Feuer als den Ausgangspunkt der Kultur. Aber er tut es gegen den Willen der Götter, und die Kultur entwickelt sich von da aus als ein selbständiges Menschenwerk. Wenn die Götter sich weiterhin der Fortschritte in der Menschenwelt helfend annehmen, so ist es ein Eingehen auf die in der Menschheit entstandenen Bedürfnisse — wie im Grunde schon bei Prometheus — und auf die Versuche der Menschen, sie zu befriedigen. Bei den Semiten gibt es eine derartige Entwicklung in der Menschheit, die selbständig wäre, nicht. Sie ist ganz bedingt durch den souveränen Willen der Gottheit.

Auch die Anschauung von dem Gott als dem Urheber von Gesetzen, die für das religiöse und ethische Leben der Menschen gelten, ist nicht nur bei den Semiten vertreten. In einer griechischen Inschrift sagt Isis: „Ich gab den Menschen die Gesetze“[1]. Bei den Griechen läßt sich eine analoge Vorstellung schon sehr früh beobachten. Wo Hesiod (Op. et d. 276 ff. ed. Rzach) den lebendigen Wesen jeglicher Art ihr eigenes Gesetz (νόμος), d. h. die ihnen zukommende Lebensweise, von der Gottheit verliehen sein läßt, nennt er als die für den Menschen bindende Ordnung ausdrücklich die δίκη. Auch bei den Griechen gab es θεσμοί „Satzungen“ für den Kultus. Aber wenn ich recht sehe, im allgemeinen hat man sich für die Zeremonien mehr damit begnügt, zum Ausdruck zu bringen, daß sie altem heiligen Brauch entsprechen, hinter dem wohl ein göttlicher Wille steht, ohne daß man doch so bestimmt, wie es wenigstens im Alten Testament der Fall ist, von einer Einsetzung der Einzelheiten durch einen Gott geredet hätte. Hesiod hat keine andere Norm für den richtigen Opferbrauch als das Alter der Sitte[2]. Vielleicht allerdings ist darüber in der griechischen Volksreligion anders geurteilt worden, als es uns aus der Literatur entgegentritt. Jedenfalls sahen die Griechen Gesetze für das ethische Verhalten des einzelnen als von der Gottheit gegebene an und führten auch bestimmte staatliche Ge-

[1] Erman, Religion [2], S. 265 [IG XII, 5, S. 217].

[2] Vgl. Hirzel, Themis, 1907, S. 39. 344 ff.

setzgebungen auf Götter oder Halbgötter als ihre Urheber zurück. Von Minos wird erzählt, daß er die Gesetze für Kreta im Umgang mit seinem Vater Zeus von diesem empfangen habe[1]. Theseus als der Stifter der Demokratie soll ihr geschriebene Gesetze gegeben haben. Triptolemos hat Gesetze aufgestellt für die Athener[2].

Es besteht aber doch ein Unterschied zwischen der Anschauung der Griechen von einer göttlichen Gesetzgebung und der der Semiten. Neben jenen von Göttern oder Heroen formulierten Gesetzen kennen die Griechen νόμοι als „göttliche", wie z. B. das Gebot, die Eltern zu ehren, ohne dabei an außerordentliche Übermittelung zu denken. Zuletzt, so bei Thukydides, wird den κείμενοι νόμοι ganz allgemein ein θεῖος νόμος gegenübergestellt, womit gemeint ist alles, was dem Menschen als ethische Norm seines Handelns und Denkens feststeht durch eine Stimme, die aus seinem Innern redet. Ursprünglich liegt es bei den Griechen so, daß unterschieden wird zwischen Gesetzen, die von den Göttern stammen, und anderen, für die es nicht angenommen wird. Zuletzt wird gerade das, was die innere Stimme redet, als göttliches Gesetz gewertet. Gott ist es, der aus dem Herzen des Menschen spricht.

Gewiß hat diese innere Stimme auch bei den Semiten niemals geschwiegen. Jenes Wort im Buche Jeremia von einem Gesetz, das zur Endzeit in die Herzen der Menschen geschrieben sein wird, setzt voraus, daß wenigstens dem Propheten selbst diese Sprache des Herzens verständlich war. Aber seine Erfahrung von einer derartigen durch keinen Zwang veranlaßten innerlichen Rede steht im Alten Testament vereinzelt da, und es mußte schon oben bemerkt werden, daß auch in Jer 31 33 diese innerliche Rede ihren Inhalt nicht, wie das bei den Griechen vorkommt, aus dem Herzen selbst entnimmt, sondern aus dem von Jahwe gegebenen Gesetz, dem sie lediglich zustimmt. In den Äußerungen älterer alttestamentlicher Propheten und noch später bei Psalmisten, ebenso in den Bußgebeten der Babylonier macht auch die stille Sprache des Herzens sich ver-

[1] Die Ableitung der Gesetze des Minos von den Befehlen des Zeus bei Plato, Ges. I p. 624 B, bestimmter bei Strabo X, 8 p. 476; XVI, 38 p. 762.

[2] Die Belege für diese und die folgenden Angaben über die Griechen bei Hirzel, Ἄγραφος Νόμος, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wissensch., philol.-histor. Cl., Bd. XX, 1, 1900, S. 32 f. 42. 22. Über die Ableitung bestehender Zeremonien, Regeln und Verbote von den „hohen Wesen" bei den Australiern s. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 147.

nehmbar in der Form einer — sei es an die Umgebung, sei es an die eigene Person — gerichteten Forderung, die doch wieder wie von außen her eingedrungen, als von einer höheren Macht aufgestellt, den Menschen zwingen will, ihr zu gehorchen. Das tritt namentlich darin hervor, daß, was der Israelit oder der Babylonier auf diesem Gebiet empfindet, sich weit mehr als bei den Griechen äußert in der Furcht vor den Folgen dessen, was er nicht hätte tun sollen. Dieses erscheint ihm kaum als eine Verletzung seines besseren Selbst, mehr jedenfalls als der Ungehorsam gegen das Verbot der Gottheit. Für Religion hat der alttestamentliche Israelit keinen anderen Ausdruck als „Jahwefurcht" oder „Gottesfurcht". Nicht anders liegt es im Islam. Gleich im Anfangsgebet des Korans (Sure 1) werden die Frommen negativ bezeichnet als die, „auf denen kein Zorn ruht". Diese Hervorhebung der Reaktion der Gottheit gegen das von ihr nicht Gewollte und das Hervortreten der Furcht vor ihrer Ahndung beruhen auf jener juristischen Auffassung des religiösen Verhältnisses, die bei den Semiten von Anfang an vertreten ist in der überwiegenden Vorstellung von dem Gott als dem Richter. Er fällt sein Urteil nach einem von ihm aufgestellten Gesetz.

Bußgebete, die jenen babylonischen zu vergleichen wären, und Motivierungen des Schuldgefühls durch den Zorn der Götter wie die dort ausgesprochenen sind den Griechen völlig fremd [1]. Aber doch wohl allgemein den Indogermanen nicht. Im Veda redet der Fromme von dem „Zorn" Varunas über seine Sünde; es ist nicht anders als bei den Babyloniern die Furcht vor Strafe des Gottes, die ihn zur Buße treibt [2]. Ethische und kultische Verfehlungen werden auch hier in der Auffassung der Sünde kaum unterschieden worden sein. Wie bei den Semiten ist im Veda die Vorstellung von einer bindenden göttlichen Ordnung in der Idee des *ṛta,* des „Rechtes", deutlich vertreten. In der Lehre Zaratustras tritt Gesetzliches bedeutsam hervor. Vielleicht ist in seiner stärkeren oder geringeren Betonung in den alten Religionen mehr zu unterscheiden zwischen Orient und

[1] Mit Recht leitet Steinleitner (Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, 1913) und ihm zustimmend Deubner (ARW Bd. XX, 1920/21, S. 196 f.) die Sündenbekenntnisse lydisch-phrygischer Inschriften, in denen von der Bestrafung durch einen Gott und seiner Besänftigung durch geleistete Genugtuung die Rede ist, aus der orientalischen Gedankenwelt ab.

[2] S. Oldenberg, Die Religion des Veda [2], S. 302 f.

Okzident als zwischen der Abstammung der Bekenner der verschiedenen Religionen.

Ein für die Semiten Charakteristisches kann wohl nur gefunden werden in schärferer Ausprägung dieser Gedanken, die besonders darin liegen möchte, daß die einzelnen Forderungen der Gottheit anscheinend seit ältesten Zeiten in bestimmten Gesetzen formuliert gedacht werden.

Zweifellos handelt es sich bei dem, was wir glaubten als altsemitische Vorstellung von einem göttlichen Gesetz ansehen zu müssen, in gewissen Grundzügen um ein Allgemein-Menschliches. Es kann hier nur die Rede sein von einem Unterschied des Grades anderen Religionen gegenüber. Auch hier ist die allgemeingültige Beobachtung anzuwenden, daß in einem Mehr oder Weniger der einzelnen Momente der Unterschied der Religionen aufgeht.

Die beiden am meisten durchgebildeten und am konsequentesten fortgeschrittenen Religionen auf semitischem Boden, das Spätjudentum und noch deutlicher der Islam, wollen nichts anderes sein als ein Gesetz. Das ist für das Judentum unverkennbar durch die autoritative Stellung, die eine bestimmte kodifizierte Sammlung von Geboten als die *tōrāh* seit den Anfängen der nachexilischen Gemeinde einnimmt. Für den offiziellen Islam ist diese Beurteilung nicht abhängig von der zweifelhaften Erklärung seines Wortes für „Religion", *dīn*, mit „Gesetz" (S. 397). Was die Religion Muhammeds dem Menschen bietet für seine Lebenshaltung und sein Verhältnis zu Gott, ist eine Sammlung von Vorschriften, die im Koran eine ebenso abgeschlossene Zusammenfassung erhalten haben wie die Willensäußerungen Gottes in der Tora. Die Verdichtung der Vorstellung von einem einstmals nur in einzelnen Offenbarungen wie bruchstücksweise kundbar gemachten in der Gottheit ruhenden Gesetz zu der Vorstellung eines Buches, das es in seinem Gesamtumfang enthält, bildet eine Parallele zu der damit in Verbindung stehenden gesteigerten Betonung einer juridischen Gerechtigkeit Gottes seit den Ausgängen der alttestamentlichen Religion, die der Islam von dort her entnommen hat. Beides zeigt, daß diese verwandten Vorstellungsweisen dem Geiste der Semiten tief eingeprägt sind. Darin darf vielleicht eine Bestätigung gefunden werden für die Annahme, die wir geschichtlich wahrscheinlich zu machen versuchten, daß in der Vorstellung von einem dem Willen der Gottheit entstammenden Ge-

setz ebenso wie in der von dem gerechten Gott eine besonders alte Auffassungsweise der semitischen Religionen zu erkennen ist. Sie beruht, um es noch einmal zu sagen, darauf, daß dem Semiten anders als den Angehörigen anderer Völkergruppen der Gott an erster Stelle der Herr ist, der seinen Willen zur alleinigen Richtschnur macht.

Im Judentum hat Steigerung der Hochhaltung des Gesetzes eine Form hervorgebracht, die der starre Deismus Muhammeds sich nicht aneignen konnte. Schon in einzelnen Literaturerzeugnissen der ausgehenden alttestamentlichen Periode werden dem in den heiligen Schriften bestimmt formulierten Gesetz von dem Frommen Regungen entgegengebracht wie einem lebendigen und persönlichen Wesen. Der Verfasser von Psalm 119 redet wiederholt von der Liebe zur Tora (v. 97. 113. 163. 165) oder von dem Ergötzen an ihr (v. 70. 77. 92. 174). Daraus entstehen geradezu Personifikationen der Tora (S. 446 f.), und die höchste Steigerung ihrer Verehrung nimmt ihr im Grunde den Charakter des Gesetzlichen. Das religiöse Gefühl, das sich durch den Buchstaben nicht ertöten läßt, macht aus dem Gesetz etwas anderes, als es an sich ist. In griechisch-jüdischer und rabbinischer Literatur ist es erbaulicher Betrachtung beinahe zum gegenwärtigen Gott geworden, der den in Himmelsferne entrückten Gott vertritt.

6 Gottesgesetz und Natur

Von göttlichen Gesetzen, überhaupt von Gesetzen, die der Natur gelten, ist bei den alten Semiten nur vereinzelt und erst in jüngerer alttestamentlicher Literatur die Rede. Das beruht nicht darauf, daß die Götter der Semiten mit der Natur ursprünglich nichts zu tun hätten. Vielmehr besteht für die ältesten Zeiten — vielleicht nicht überall, aber doch in vielen Fällen — ein enger Zusammenhang mit der Natur, wie das in den Anfängen mehr oder weniger für die Götter aller Völker anzunehmen sein wird; wir werden noch speziell davon zu reden haben (S. 463 ff.). Ebensowenig ist es für die ältesten Zeiten etwas spezifisch Semitisches, daß nicht gedacht wird an ein Gesetz, das die Götter der Natur gegeben hätten. Überall in der Menschheit ist der Begriff des Gesetzes erst aus seiner Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse übertragen worden auf die Natur[1].

[1] Für die Griechen vgl. Hirzel, Themis, 1907, S. 386 ff. Vielleicht noch früher läßt sich die Vorstellung von einer durch die Götter festgesetzten Ordnung der Natur oder von

Wenn in der ältesten alttestamentlichen Form der Sintflutlegende Ge 8 22 Jahwe der zweiten Menschheit verkündet, daß, solange die Erde besteht, nicht aufhören sollen Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht, so ist damit allerdings dem Menschen zu seinen Gunsten eine Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen, über die Jahwe gebietet, zugesagt, aber noch nicht diesen selbst eine Gesetzmäßigkeit auferlegt. Es liegt hier im Grunde allein der, wie wir aus der babylonischen Religion ersehen, schon in verhältnismäßig früher Zeit entstandene Gedanke einer Weltgestaltung durch einen Gott vor. Er läßt nach seinem Willen immer wieder jene bestimmte Folge der Zeiten und ihrer Erzeugnisse eintreten. Der Gedanke an eine Bindung des Naturverlaufes ist hier noch nicht zu erkennen.

Dagegen legt in dem Schöpfungsbericht der Priesterlichen Schrift Ge 1 1— 2 4a, der in der uns vorliegenden Form sehr jung ist, Elohim den Pflanzen und Gestirnen eine stetig zu lösende Leistung auf. Die Pflanzen sollen die Kraft der Samenerzeugung in sich tragen und die Gestirne die Scheidung zwischen Tag und Nacht regeln. Hier finden wir eine Darstellung vor aus der Zeit, wo sich der Stammes- und Volksgott zum Weltgott entwickelt hatte. Für sie kann man erklärend reden von dem Gedanken an ein den Pflanzen und Gestirnen geltendes Gesetz, gewiß aber auch in diesem Falle nicht so, als ob gemeint wäre ein Naturgesetz in unserm Sinne des Wortes, d. h. eine in die Pflanzen und Gestirne gelegte Gesetzmäßigkeit, sondern sie sollen dauernd gebunden sein an den Willen Gottes für das, was sie zu leisten haben.

An anderen alttestamentlichen Stellen ist ausdrücklich davon die Rede, daß Jahwe einzelnen Naturerscheinungen ein *ḥoḳ* oder *ḥuḳḳōt*, ein Gesetz oder Gesetze, vorgeschrieben hat, aber nur in verhältnismäßig späten Aussagen. Erst das Buch Jeremia, und zwar nur in Aussagen, deren jeremianische Herkunft zweifelhaft ist, redet mit diesem Worte von diesen Gesetzen, von einer dem Meere nach ewigem Gesetz bestimmten Grenze (5 22), von den Gesetzen der

einem ihr auferlegten Gesetz im Veda erkennen. S. über die Idee des *ṛta* („Recht, Ordnung") Oldenberg, Religion des Veda [2], S. 194 ff. Sie bezieht sich gleichermaßen auf die Entwicklung der Natur und das sittliche Verhalten des Menschen. Vgl. noch die „Gebote" (*vrata*) und die „Satzung" (*dhāman*) des Varuna, die den Gestirnen und dem Morgenrot gelten, ebenda S. 198. [S. Nachträge].

Ernte (5 24), den Gesetzen für Sonne, Mond, Sterne und Meer (31 35 f.) und ganz allgemein von den Gesetzen des Himmels und der Erde (33 25). Hi 38 33 nennt die Gesetze des Himmels; Ps 148 6 weiß, daß Jahwe ein Gesetz gegeben, das die oberhimmlischen Wasser nicht überschreiten dürfen, und nach Sir 43 9 (10) beruht auf einem Gesetz der den Sternen zugewiesene Platz. Aber noch im Buche Hiob ist eine in die Natur gelegte Ordnung doch nicht das, worauf es dem Verfasser in seiner Anschauung von der Natur eigentlich ankommt. In der Rede Gottes, die in ihrem ganzen Umfang von dem Verhältnis Gottes zu der Natur handelt (c. 38—41), nimmt jene vereinzelte Aussage von Gesetzen des Himmels eine untergeordnete Stelle ein. Aller Nachdruck liegt nur darauf, daß es Gottes unerforschliche Weisheit und Macht ist, die Himmel und Erde mit ihren einzelnen Erscheinungen gestaltet hat und fort und fort gestaltet.

Ohne ein Wort für „Gesetz" zu gebrauchen, spricht eine feste Ordnung der Natur nach dem Willen Jahwes fast noch deutlicher als die schon erwähnten Stellen aus Jes 40 26, wonach Jahwe das Heer der Gestirne herausführt nach ihrer Zahl und sie alle mit Namen ruft, ohne daß eines vermißt wird. Aber das, worauf es dem Propheten ankommt, ist die Fülle der Kraft und die Gewalt der Stärke in dem Gott, dem die Gestirne gehorchen müssen. Man wird alle alttestamentlichen Aussagen von „Gesetzen" für die Natur nicht unrichtig dahin verstehen, daß damit nicht mehr ausgedrückt werden soll als ihre unbedingte Abhängigkeit vom göttlichen Willen. Eine von Jahwe in die Natur hineingelegte, für Ewigkeit feststehende und ein System bildende Ordnung, die der von den Propheten als Inhalt der *tōrāh* gedachten unveränderlichen Rechts- und Sittenordnung entspräche, hat schwerlich ein alttestamentlicher Schriftsteller im Sinne gehabt. „Gesetz" ist in der Anwendung auf die Natur gebraucht in der Bedeutung von „Gebot, Befehl" für das Bestimmtsein durch Gottes Willen. Das Verhältnis Jahwes zu Israel in der ihm gegebenen *tōrāh* steht aber doch insofern mit dem zu der Natur auf einer Linie, als auch die *tōrāh* an Israel von außen herantritt. Auf beiden Gebieten handelt es sich lediglich um den Willen Jahwes, nicht um ein Gesetz, das in den Menschen oder in der Natur läge. Jahwe ist hier und dort Gesetzgeber als der Herr, der befiehlt, und als der Richter, der entscheidet.

Anders als bei den Israeliten hat sich bei den Babyloniern früh-

zeitig ausgebildet eine sehr genaue Kenntnis der Regelmäßigkeit auf einem bestimmten Gebiete der Natur, nämlich für die Bewegungen der Gestirne. Die von ihnen hier beobachtete Ordnung läßt sich nach unserer Anschauungsweise allerdings als eine Gesetzmäßigkeit bezeichnen. Es fragt sich aber, ob die Babylonier ihrerseits die Regelmäßigkeit ansahen als beruhend auf einer von den Göttern in die Natur hineingelegten Ordnung. Die so gestellte Frage ist, soviel ich sehe, bestimmt zu verneinen.

Über das Alter der astronomischen Berechnungen der Babylonier bestehen weit auseinanderliegende Anschauungen. Darauf einzugehen, ist hier nicht erforderlich. Denn, möchten diese Berechnungen in ihren Anfängen auch noch so weit zurückreichen, den alten Stämmen, aus denen die babylonischen Semiten hervorgegangen sind, gehören sie auf keinen Fall an. Die Feststellung auch nur ihrer Grundlagen setzt für die dabei angewandten Beobachtungen einen schon hohen Grad der Kultur voraus. Für die Anschauungsweise der ältesten Zeiten von dem Verhältnis der Gottheit zur Natur ist hier also ein Aufschluß nicht zu erwarten, ausgenommen etwa die Möglichkeit, daß schon für jene Zeiten zwischen den Göttern und den Gestirnen ein Zusammenhang bestand. Auch in der Naturbetrachtung der späteren Babylonier kommt jene „Gesetzmäßigkeit" der himmlischen Erscheinungen für unsere Frage nach einem von der Gottheit ausgehenden Gesetz kaum in Betracht. Da die Gestirne und andere Himmelserscheinungen entweder als Gottheiten oder doch als zu den Göttern in einer nahen Beziehung stehend gedacht werden, betrifft die Ordnung ihrer Bewegungen direkt oder indirekt das Leben der Götter selbst. Von Gesetzen, die diese für die Himmelserscheinungen aufgestellt hätten, wie spätere alttestamentliche Schriftsteller von derartigen durch Jahwe gegebenen Gesetzen reden, haben die Babylonier nichts auszusagen. Sie konnten es nicht, weil sie jene Erscheinungen und die Götter nicht oder doch nicht bestimmt auseinanderhielten. Eine gewisse Unterscheidung, die aber eine Unterordnung der Gestirne unter ein Gesetz der Götter gerade ausschließt, liegt allerdings vor, wenn schon in Omentexten aus der Bibliothek Assurbanipals die Götter „unter den aus der Bildschrift der Sterne abzulesenden Bedingungen" das Geschick des Landes beraten[1], als ob sie selbst von dem Willen der Ge-

[1] Bezold bei Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 1918, S. 4; [3]1926, S. 3. [S. Nachtr.]

stirne abhängig wären. Es wird dies wohl dahin aufzufassen sein, daß in diesem Falle die Sterne, an die sich die Gebete zum Teil direkt richten, als die eigentlichen Götter und die persönlichen Götter gewissermaßen als ihre Agenten gedacht werden. Jene Regelmäßigkeit haftet jedenfalls für die babylonische Anschauung überall an den Erscheinungen selbst, und zwar, wenn ich recht sehe, an ihnen als göttlichen. Sie macht in ihrer Unabänderlichkeit das göttliche Wesen der Erscheinungen aus. Von einem Gesetz für diese ist also nicht die Rede.

Aber auch der Gedanke eines Gesetzes, das der irdischen Natur auferlegt wäre, ist nicht zu finden, wo in der Omenliteratur der Babylonier in Begebenheiten der Erdwelt, und zwar nicht nur im Menschenleben, sondern auch auf dem Gebiet der Natur, ein Gebundensein an jene himmlischen Ordnungen zum Ausdruck kommt. Vielmehr erscheint diese Widerspiegelung himmlischer Vorgänge als eine Abhängigkeit des Irdischen von den Lebensbewegungen der Götterwelt und damit von dem Willen der Götter, ohne daß doch das Irdische selbständig an der Regelmäßigkeit ihrer Lebensfunktionen teilnähme. Wo himmlische Erscheinungen auf einen Vorgang in der irdischen Natur hinweisen, betreffen sie gerade nicht eine Gesetzmäßigkeit in dieser, sondern vielmehr außerordentliche Zustände oder solche, deren Eintreten doch nicht mit irgendwelcher Sicherheit anzunehmen war. Auch hier liegt also ein Gesetz in der Natur oder für die Natur nicht vor.

Nur für die Bahnen, auf denen sich die Menschengeschichte bewegt, besteht in himmlischen Vorgängen ein sie Bestimmendes, das etwa als ein jener Geschichte auferlegtes Gesetz gedacht werden könnte. Streng genommen, ist aber auch hier der Gedanke eines Gesetzes nicht der leitende, sondern ein anderer, den auf diesem Gebiet erkannt zu haben als ein dauerndes Verdienst von Hugo Winckler und Alfred Jeremias anzuerkennen ist, der Gedanke nämlich einer zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen bestehenden „Entsprechung". Das Irdische hat in dem Himmlischen nicht seine Vorschrift, sondern sein Urbild. Deutlich handelt es sich bei der Erkundung der Zukunft durch Leberschau und andere Weissagungen aus irdischen Objekten nur um einen Parallelismus zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos[1]. Die Geschichte der Völkerreiche und

[1] Vgl. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York

die des einzelnen Menschen steht vorausbestimmt in den Bewegungen der göttlichen Gestirne geschrieben und ist abzulesen aus bestimmten Gegenständen der Erdwelt, deren Formen die Götter gebildet haben. Darin bekundet sich eine Abhängigkeit des Menschenlebens vom Willen der Gottheit.

Das alttestamentliche Prophetentum stammt zuletzt aus demselben Vorstellungskreise. Es verkündet eine Entwicklung des Volkes Israel und in Zusammenhang mit ihr der Völkerwelt nach einem Plane, der bei Jahwe feststeht und zu dem Ziele führt, das er der Völkergeschichte gesetzt hat. Er hat es getan nach seiner freien Willensentscheidung. Hier mag man und ebenso bei den Babyloniern die Entsprechung beurteilen als ein der Menschengeschichte auferlegtes Gesetz. Bei den Propheten ist es Jahwe, der der Geschichte das in seinem Willen ruhende Urbild als Gesetz aufgestellt hat, und auch bei den Babyloniern sind es schließlich die Götter, die, wirksam in Naturerscheinungen, das Urbild schaffen.

Es ist bedeutsam, daß bei den Babyloniern die Menschengeschichte sich im Unterschied von der irdischen Natur bewegt auf Bahnen, die von jeher feststehen, daß sie und auf der Erde nur sie ein Urbild hat in den Bewegungen, oder man könnte auch sagen: in der Geschichte göttlicher Kräfte. Auch bei den alttestamentlichen Propheten gilt die im Ratschluß Jahwes ruhende Urform nur der Menschheit, der Natur lediglich insofern, als durch sie die Menschengeschichte beeinflußt wird. Das Urbild, so angesehen, bildet hier und dort eine Parallele zu der von uns als uralt angesehenen Vorstellung von einem göttlichen Gesetz, das es für das Verhalten des Menschen gibt. Der göttliche Wille bringt sich dem Menschen gegenüber zur Geltung in einem Gesetz für sein Verhalten, in einer präexistierenden Form für seine Geschichte. Dieser Wille hat bei den Semiten mehr wohl als bei anderen Völkern eigentliches Interesse nur an dem Menschen. Soweit die Natur von dem Göttlichen unterschieden wird, ist sie nur Mittel im Dienste der Götter und zum Nutzen des Menschen.

Ursprünglich aber ist bei den Semiten ebensowenig wie in den Anfängen anderer Völker, wie wir im folgenden sehen werden (S. 463 ff.), eine bestimmte Unterscheidung gemacht zwischen Gott

u. London 1912, S. 18 in der sehr lehrreichen einleitenden Vorlesung über die Astrologie bei den Chaldäern.

und Natur, vielmehr alles Außermenschliche angesehen worden als ein Göttliches. Deshalb konnte in ältesten Zeiten an ein von den Göttern der Natur gegebenes Gesetz ebensowenig gedacht werden wie bei den Indogermanen, deren Götter ganz in der Natur leben. Erst der Gott des Alten Testaments hat, als er eine auch ihm ursprünglich anhaftende naturalistische Hülle abstreifte, der Natur Gebote gegeben. Gesetze dagegen für die Menschen haben die semitischen Götter, wie wir zu sehen glaubten, von jeher kundgemacht.

Der Gedanke eines der Natur gegebenen Gesetzes fehlt allen ältesten Religionen. Das Fehlen auch bei den Semiten ist aber insofern bedeutsam, als es dazu dient, ihren Gottesbegriff näher zu bestimmen. Wir glaubten bei ihnen den Gedanken an ein göttliches Gesetz entsprungen der Auffassung von dem Gott als dem Herrn. Der Herr gibt den ihm Untergebenen das Gesetz. Wird nicht gedacht an ein Gesetz, das der Gott der Natur auferlegt, so ist er auch nicht vorgestellt als der Herr der Natur. Er ist Herr nur in der Menschenwelt. Sein Verhältnis zur Natur besteht entweder darin, daß ihre Erscheinungen vorgestellt werden als sein Körper, sein Kleid, sein Haus, oder darin, daß er sie verwertet als ein Mittel, sein Herrsein in der Menschenwelt zur Geltung zu bringen. Erst verhältnismäßig spät hat sich, am deutlichsten im Alten Testament, der Gedanke gebildet, daß der Gott auch Herr ist über die Natur. Erst von da ab konnte die Rede sein von einem göttlichen Gesetz auch für die Natur.

Fünftes Kapitel

Gott und Natur

1 Natur und Naturgott

Auf dem Wege, der Auffassung des Gottes als des Herrn in ihrer Entwicklung nachzugehen, haben wir sie vertreten gefunden in der Vorstellung des Stammesgottes und sind ihr nachgegangen in ihren verschiedenen Formen als der des Vaters und des Richters oder allgemeiner in den Beziehungen des Stammesgottes zu dem Recht.

Die letzten Erwägungen über ein von der Gottheit dem Menschen, nicht aber der Natur gegebenes Gesetz haben uns geführt auf die

Frage nach dem Verhältnis des Stammesgottes zur Natur. Mit ihr deckt sich die andere nach dem, was der Gott als der Herr des Stammes seinem Wesen nach ist. Es läßt sich denken, daß er nichts anderes ist als eben der Herr des Stammes, daß sein Wesen in dieser Eigenschaft aufgehe. Das würde darauf hinauskommen, daß der Stammesgott eine nicht weiter zu definierende Macht oder Kraft ist, die über den Stamm gebietet. Vielleicht — es wird sogleich nach Bezeugungen zu fragen sein — hat es derartige Stammesgötter wirklich gegeben. Nach unseren bisherigen Ausführungen über den Stammesgott könnte es so aussehen, als ob es sich in den semitischen Religionen überhaupt von Anfang an handle um Götter, deren Bedeutung eine wesentlich geistige oder ethische wäre. Dieser Eindruck bedarf für die Stammesgötter selbst einer Ergänzung durch die Beobachtung ihres Verhältnisses zur Natur, die ihn als einen einseitigen stark modifiziert. Neben dem Stammesgott aber gab es, wie wir eben bei der Erwägung des Verhältnisses von Gott und Natur sehen werden, noch andere Götter, für die es noch deutlicher ist, daß ihnen der Charakter einer reinen Energie nicht zuzusprechen ist. Wir kennen viele Götter der Semiten — und es wäre an und für sich denkbar, daß es sich um sie alle handelt —, deren Wesen mit einem Naturkörper oder einer Naturerscheinung in einem Zusammenhang steht.

Nach der Beziehung zu der Natur ist speziell für die Auffassung der Gottheit als des Herrn zu fragen; denn wir werden weiterhin sehen (VIII Kap., 3), daß der Gott bei den Semiten im Laufe der Entwicklung des Gottesbegriffs als Herr gedacht wurde durchaus nicht nur in seiner Stellung zum Stamm oder irgendeinem Verbande unter den Menschen, sondern vielfach auch in dem Verhältnis zu einer Naturerscheinung und zuletzt zu der Natur überhaupt als Herr des Alls mit Einschluß der Natur.

Zuerst aber fragt es sich, in welchem Sinne und für welche Zeiten wir reden dürfen von einer Unterscheidung zwischen Gott und Natur. Der Primitive kennt sie nicht. Die ältesten Sprachen und noch das alttestamentliche Hebräisch haben kein Wort für Natur. Für den ursprünglichen Menschen ist göttlich oder Gott, was dem Menschen irgendwie als ein Übermenschliches erscheint, mag es eine an kein mit den Sinnen wahrnehmbares Objekt gebundene Kraft sein oder eine Macht, die gegenwärtig und wirksam gedacht wird

in einem Himmelskörper oder einem Blitz, einem Tier oder einer Pflanze, einer Quelle oder einem anderen der Umwelt des Menschen angehörenden Dinge. Auf diesem Standpunkt gibt es keinen Gegensatz oder Unterschied zwischen Gott und Natur. Ebenso ist zweifellos, daß überall, wo ein Stammesgott geglaubt wird, auch da, wo er vielleicht nicht — was, wie wir sehen werden (S. 468 ff.), vielfach der Fall ist — in einem Naturding sein Substrat hat, er doch eine Einwirkung ausübt auf das ganze den Alten bekannte Gebiet, das wir Modernen Natur nennen. Wir haben beobachtet, daß der Stammesgott gedacht wird als den Natursegen der Herde und des Feldes seinem Stamme spendend (S. 269 f.). Diese Gabe ist zunächst ein Ausfluß aus ihm selbst, ein Göttliches, und erst später ein anderes, über das er verfügt als über seinen Besitz. Wo dieses Verhältnis zwischen Gott und Natur besteht bei den ältesten Vertretern der Semiten oder des Menschengeschlechts überhaupt, ist der Gott, mag er als eine Kraft oder ein Geist oder eine Person gedacht sein, in gewissem Sinn ein Naturgott, d. h. er hat etwas mit der Natur als einem zu ihm Gehörenden zu tun. Wenn wir hier die Frage stellen nach Naturgöttern im Unterschied von anderen, die es nicht sind, so gilt das nur in dem Sinne, daß wir zu erfahren wünschen, inwieweit es sich um Götter handelt, die mit einem bestimmten der mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt angehörenden Objekt in einem den ältesten Semiten bewußten Zusammenhang stehen, inwieweit um andere, bei denen es nicht der Fall ist.

Die Vorstellung von einem Gott, der mit einem Verband unter den Menschen — bei den Semiten mit dem Stamm — in einem Gemeinschaftsverhältnis steht, und die andere, die ihn denkt als eine Naturkraft, lassen sich in ihren Anfängen voneinander getrennt oder meines Erachtens auch miteinander verbunden denken. Die als zweite bezeichnete Möglichkeit ist bestritten worden von ROBERTSON SMITH. Es wird unsere Aufgabe sein, ihre Annahme zu rechtfertigen (S. 474 ff.). Zwischen beiden Vorstellungen können, wo sie ursprünglich getrennt waren, nachmals Vermischungen eintreten. Es ist zu fragen, ob dabei die eine oder die andere der ganzen Gottesgestalt den Charakter verleiht, speziell danach, ob die Auffassung von dem Gott als dem Herrn, die wir zu verstehen suchen, bei diesem Ineinandergreifen in der Form eines Gottes des Stammes oder einer aus dem Stamm entstandenen Gemeinschaft unter den Menschen von Anfang an die dominierende ist oder dazu geworden ist.

Es wird bei der Erwägung des Verhältnisses des Gottes zur Natur weiter zu fragen sein, ob es in altsemitischer Zeit Götter gegeben hat, die weder Stammesgötter waren noch zu der Natur in einer Beziehung standen. Dabei ist im Sinne zu behalten, daß die zweite Charakterisierung nicht der Auffassung der ältesten Zeiten entspricht. Die Semiten halten Gott und Natur erst von dem Moment an auseinander, wo an Stelle der alten Vorstellung, die den Gott in der Natur lebend oder mit Naturkräften operierend denkt, der bestimmte Gedanke auftritt, daß der Gott ein Herr ist über die Naturdinge. Das ist bei den verschiedenen semitischen Völkern zu verschiedenen Zeiten eingetreten, bei den Babyloniern schon verhältnismäßig früh (VIII Kap., 3). Die Götter, die bei ihnen als Herren eines Naturdings bezeichnet werden, können trotzdem ursprünglich Naturgötter sein, d. h. in ihrer Entstehung mit einem Naturding einen wesenhaften Zusammenhang haben. Ich rede hier auch von diesen Göttern als von Naturgöttern, dagegen von anderen Göttern als solchen, die nicht Naturgötter sind, indem ich damit Götter bezeichnen will, die ihr Substrat nicht in dem haben, was wir unsererseits Natur nennen, deren Vorstellung nicht von einem Naturding ausgegangen ist. Es läßt sich nur fragen, ob es solche Götter in ältesten Zeiten überhaupt gegeben hat. Die Frage bezieht sich sowohl auf den Stammesgott als auch auf die anderen Götter neben ihm. Es fragt sich aber auch, ob Götter, die nicht als Naturgötter entstanden waren, frei geblieben sind von der Vermengung mit Naturgöttern.

2 Götter, die nicht Naturgötter sind

Der Stammesgott der alten Semiten ist als solcher, wie wir zu sehen glaubten (S. 265 ff.), kein Naturgott seinem Wesen nach, sondern, wenn man es so ausdrücken darf, ein Abstraktum, gewonnen aus der Vorstellung des Stammes, d. h. entstanden aus der Beziehung des, so würde ich sagen, im Innern des einzelnen Menschen geborenen Gottesgedankens auf die Bedürfnisse des Stammes, aus dessen Zusammenhang der einzelne sich in der Urzeit nicht loszulösen vermochte. In bestimmten Fällen, vielleicht überall, wird der Stammesgott gedacht als den Segen der Natur seinem Stamme vermittelnd im Wert von Gaben, die ursprünglich zwar nicht sein Wesen darstellen, aber ein von ihm aus sich selbst heraus Gewirktes sind. Mit anderen Worten: es wird zwischen ihm und der Natur nicht unterschieden.

Diese Auffassung ist noch einigermaßen durchsichtig in dem Jahwe des Mose als dem Volksgott, wie die ältesten alttestamentlichen Autoren ihn sich vorstellen. Freilich hat er Naturalistisches an sich in seinen Erscheinungen, in seinen Offenbarungen durch Feuer und Donner. Aber diese sind für seine Idee etwas Fremdartiges, oder — besser gesagt — sie kommen dafür nicht in Betracht. Es liegt hier lediglich eine Form vor, deren die volkstümliche Anschauungsweise bedurfte, um sich das Walten eines Gottes vorstellen zu können. Was der Jahwe des Mose wirklich ist, bezieht sich allein auf seine Zugehörigkeit zu dem bestimmten Volke. Mit der Natur hat er es zu tun nur in seinem Wirken, insofern er sie den Zwecken, die er für sein Volk verfolgt, dienstbar macht. Auf den Wegen zu diesen Zwecken ist er souveräner Beherrscher nicht nur einer einzelnen Naturerscheinung, sondern der Natur überhaupt. Aber diese an sich ist für ihn und ein Verhältnis Jahwes zu ihr für die Art seiner Verehrung beim Volke wie nicht vorhanden.

Nicht wesentlich anders werden die ältesten Semiten sich das Verhältnis ihrer Stammesgötter zur Natur vorgestellt haben, nur mit Beschränkung auf ein engeres Gebiet als das des Volksgottes Jahwe und mit einer Bindung des Gottes an den ihm eignenden Verband, die von urher da war. Aber so wenig in altisraelitischer Anschauungsweise der Volksgott Jahwe bestimmt unterschieden wird von den Naturerscheinungen, durch die er operiert — man denke nur an die Feuerflamme, als welche Jahwe den Bund mit Abraham schließt (Ge 15 17 f.) —, ebensowenig wird in den alten Stammesreligionen eine bestimmte Unterscheidung gemacht worden sein zwischen dem Stammesgott und den Naturkräften, die ihm zu Dienste stehen. Insoweit hatte der Stammesgott vielleicht überall etwas Naturalistisches an sich.

Es ließe sich andererseits vielleicht ein Stammesgott denken, der in seiner Wirksamkeit mit dem, was wir Natur nennen, nichts zu tun hätte, dessen Äußerungen sich darauf beschränkten, dem Stamme seine Wege zu weisen und ihn vor seinen Feinden zu schützen. Von dem moabitischen Volksgott Kemosch wissen wir nichts anderes, als daß er sein Volk in seinen Kriegen führte. Er könnte aber trotzdem auch in Naturspenden ihm hilfreich gewesen sein.

Wirklich nachweisen läßt sich kein Gott, der in seiner Wirksamkeit nichts mit der Natur zu tun hätte. Wohl aber sind Götter

denkbar, die ihrer Herkunft nach mit der Natur oder einem bestimmten Naturding in keiner Verbindung standen. Wir haben die Annahme vertreten (S. 306), daß ein Lokalnumen nicht immer direkt entstanden ist aus der Vorstellung einer Macht, die in einem Naturgegenstand an der bestimmten Stätte wohnend gedacht wurde, sondern möglicherweise in einzelnen Fällen aus dem Eindruck eines äußerlichen oder auch innerlichen Erlebnisses des Stammes, das nicht von einem Naturobjekt ausging. Weil es aber an einer bestimmten Örtlichkeit erlebt wurde, brachte es den Gedanken hervor einer an dieser Stätte wirkenden übermenschlichen Macht. Ebenso kann eine unerklärliche oder unerwartete Erfahrung des Stammes dazu geführt haben, daß er eine höhere Macht in sein Schicksal eingreifend dachte und diese Macht als einen ihn leitenden Gott ansah, ohne daß er sie kombiniert hätte mit einem bestimmten Ort[1]. Auf diese Weise lassen sich Götter entstanden denken, die in ihren Anfängen zu der Natur in keiner Beziehung standen. Ob sie auch nachmals niemals eine solche Beziehung erlangt haben, ist eine andere Frage. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Auch unabhängig von den Erlebnissen oder Erfahrungen des Stammes in seiner Gesamtheit können Götter entstanden sein, deren Leben dem der Natur nicht angehörte. Im Glauben auch der Semiten spielen noch in der geschichtlichen Zeit eine Rolle Geistwesen oder vielleicht besser gesagt Kräfte, die an und für sich weder mit einem Naturobjekt noch mit einem Gemeinschaftsverbande etwas zu tun haben, sondern lediglich in der Vorstellungswelt des Menschen, und zwar zunächst des einzelnen Menschen, existieren. Sie entstehen aus einem Schrecken, der den Menschen befällt, ohne daß er ihn sich zu erklären vermag. Diesen Wesen oder Mächten wird, solange sie über solche Existenzweise noch nicht hinausgekommen waren, weder Kult noch Anbetung dargebracht worden sein. Was man ihnen gegenüber empfand, wird nichts anderes gewesen sein als ein Gefühl der Furcht, des Grausens, vielleicht auch als die unbestimmte

[1] Ich beschränke mich auf die Erscheinungen, die ich für das besprochene Gebiet glaube beobachten zu können oder voraussetzen zu müssen. Unter welcher der gebräuchlichen Terminologien ein Gott, der in der Bedeutung als Stammesgott aufging, seiner Entstehung nach unterzubringen wäre, ob als Mana oder wie sonst, lasse ich dahingestellt. Daß die Stammesgötter, soweit wir sie aus semitischen Quellen rekonstruieren können, persönlichen Charakter trugen — es wäre vielleicht zu sagen: ihn schon trugen —, habe ich versucht darzustellen (III Kap.).

Hoffnung, daß sie mit einer ihnen zugeschriebenen verborgenen Befähigung Ungünstiges abwehren und Günstiges spenden können. Anbetung, Ehrfurcht, worin der Gottesglaube sich äußert, wird der Primitive ihnen nur dann entgegengebracht haben, wenn er in dem ihm Erscheinenden oder auf ihn Wirkenden eine Beziehung erkannte zu der Gemeinschaft, in der sein Dasein und auch sein Denken wurzelte, d. h. wenn er das Gefühl, das ihn diesem Unsichtbaren gegenüber erfüllte, anderen mitzuteilen vermochte oder ohne Mitteilung in anderen wiederfand. Zum Gott wird ihm der Geist oder die Kraft nur dann geworden sein, wenn er sich mit der Gemeinschaft davor beugte als vor einer sie in ihrer Gesamtheit beherrschenden Macht. Ein solcher Gott ist schon in seiner Entstehung ein von dem Stamm anerkannter Gott; ob ein eigentlicher Stammesgott, d. h. der die Geschicke des Stammes leitende Gott, oder ein anderer neben diesem, wird nicht für alle Fälle in derselben Weise zu beantworten sein.

Nicht anders läge es, wo ohne von außen kommende Eindrücke im Innern des einzelnen Primitiven etwas auftauchen sollte wie das Gefühl einer über ihm waltenden Macht. Was er in sich denkt oder empfindet, bleibt ihm ein Bestandteil seiner selbst. Aller Gottesglaube entsteht nur durch ein Erlebnis, das, wenn auch allein im Innenleben erfahren, wie ein anderes an den Menschen herantritt. Das innerlich Erlebte wird aber dem naiven Menschen und vielleicht dem Menschen überhaupt erst dann zu einer Macht, die ihm objektiv gegenübersteht, wenn er dasselbe, was ihm dies Erlebnis besagt, in anderen wiederfindet, d. h. wenn er zu dem von ihm selbst Empfundenen eine Zustimmung findet in der Gemeinschaft[1].

[1] In unserer Auffassung dieser Beobachtungen ist auf die oft aufgeworfene Frage, ob Individual- oder Kollektivreligion das Primäre ist, eine Beantwortung eingeschlossen. Daß sie von anderen anders beantwortet wird, scheint mir auf einer verschiedenen Anschauung darüber, was Religion ist, zu beruhen. Ein Kollektivum kann nicht in seiner Gesamtheit ein innerliches Erlebnis haben, wie meines Erachtens das Vorhandensein der Religion es voraussetzt, auch nicht, wenn man diese Voraussetzung nicht zugibt, einen Gedanken oder ein Gefühl erzeugen. Insofern läßt sich sagen, daß es keine Religion eines Verbandes gibt, die nicht darauf begründet wäre, daß sie zuerst die Religion seiner einzelnen Angehörigen war. Wenn ein Stamm in seiner Gesamtheit eine bestimmte Macht, deren Äußerungen er erlebt zu haben glaubt, als seinen Gott erklärt — wir haben oben S. 468 von solchen Fällen geredet —, so setzt das voraus, daß in seinen einzelnen Gliedern die Vorstellung eines Gottes bereits lebendig war. Wenn man das in Abrede stellt, so versteht man unter Religion die Form, die dem Gedanken oder dem Gefühl des einzelnen gegeben wird bei der Aufnahme dieses Individuellen durch einen Verband,

Nach diesen Reflexionen ist doch wohl zu behaupten, daß auch für die Anfänge der Menschheit Götter denkbar sind, die ihrer Entstehung nach mit der Natur nichts zu tun haben. Wenn unsere Beurteilung richtig ist, sind sie als Götter erst entstanden in der Anschauung einer Gemeinschaft. Als eine Gemeinschaft der Religion kommt, wie wir meinten ersehen zu können (S. 322 ff.), für die ältesten Semiten, von deren Religion wir etwas wissen, nur der Stamm in Betracht. Ohne irgendwelche Beziehung zum Stamme wären also Götter, die frei sind von einem Zusammenhang mit der Natur, nicht zu denken. Für Naturgötter liegt es, wie wir sehen werden, nicht ganz ebenso. Aber andere Götter, die nicht Naturgötter sind, wären, wenn nicht Stammesgötter, so doch Götter des Stammes in einem weiteren Sinne [1].

Ob ihre Verehrung bestehen oder festgehalten werden konnte, ohne daß man sie sich gegenwärtig dachte in einem bestimmten wahrnehmbaren Objekt — und das müßte doch wohl ein Gegenstand oder eine Erscheinung außerhalb der Menschenwelt, also zuerst in der Natur gewesen sein —, ist eine Frage, die sich der geschichtlichen Beobachtung entzieht. Die angebetete Macht könnte aber in einem Naturding gegenwärtig gedacht worden sein, ohne daß man sie damit identifizierte. Die Beurteilung der Entstehung des Gottes nicht als eines Naturgottes ist unabhängig von dem Vorhandensein eines Gegenstandes, an den sich die Verehrung hielt.

Nachweisen aber lassen sich bei den Semiten für alte Zeiten schwerlich überhaupt Götter, auch abgesehen von der Vorstellung eines Stammesgottes, die zu der Natur keinerlei Beziehung hatten,

---

der es doch von dem einzelnen empfangen hat. Was dieser vorher für sich allein besaß, nennt man im Unterschied von der Religion vielleicht Geisterglauben oder Magie oder wie sonst noch. Aber jedenfalls liegen auch bei dieser Auffassung die Wurzeln dessen, was im Verbande Religion wurde, im einzelnen. Vgl. bei Goblet d'Alviella, Croyances, rites, institutions, Paris 1911, S. 313, die mit Bezug auf Robertson Smiths Darstellung von der Entstehung der Stammesreligion gemachten Bemerkungen.

[1] Das würde auch da gelten, wo sich etwa aus verehrten Totengeistern Götter entwickelt haben (für die Semiten wußte ich oben S. 336 ff. keine Spuren und keine Wahrscheinlichkeit dafür nachzuweisen). Der Kult so entstandener Götter würde sich am einfachsten da aufgekommen denken lassen, wo die Totengeister zu einer Familie oder einer Berufsgemeinschaft als die von Angehörigen derselben in einer Beziehung standen. Wo etwa in primitiven Zeiten ein einzelner einem Totengeist besondere Verehrung zollte, wird er ihn als Gott doch nur dann angesehen haben, wenn diese persönliche Verehrung in der Gemeinschaft Widerhall fand.

weder in ihrem Wesen noch in ihrer Wirksamkeit. In späterer Zeit freilich begegnen wir solchen Gottesgestalten; aber für keine ist zu erkennen, daß sie in hohes Altertum zurückreicht.

Schon für den alten babylonischen Gott Nabū (Nĕbō)[1] könnte man vielleicht nach seinem Namen mit der Bedeutung „der Sprecher, Verkünder", der doch wohl auf die Verkündung des Willens der Gottheit verweist, an einen Gott dieser Art denken. Er ist der Patron der Schreibkunst und der auf ihr beruhenden Wissenschaft und stellt auf seinen Tafeln das Schicksal fest. Aber Beziehungen, in die er zu der Natur gebracht wird, mögen doch älter sein als jene Bedeutungen. Schwerlich allerdings ist als ursprünglich anzusehen seine Auffassung als Gott des Planeten Mercur, eher die als Repräsentant einer bestimmten Seite des Sonnenlaufs oder auch, was damit zusammenhängen mag, als Vegetationsgott. Vielleicht sind die ihm beigelegten nicht-naturalistischen Bedeutungen erst abgeleitet aus einer Wirksamkeit, die man dem Naturkörper oder der Naturerscheinung zuschrieb, auf geistige Leistung oder Schicksal des Menschen [S. Nachträge].

Ein spätes Zeugnis für eine phönizische Gottheit, die der einen Seite des Nabū entspricht, haben wir bei Philo Byblius. Er nennt (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 568 a) unter phönizischen Göttern eine Gottheit des Geschicks als Εἱμαρμένη, deren Name gewiß einen, wenn auch vielleicht sehr andersartigen, phönizischen wiedergeben soll. Ebenso wird zu beurteilen sein die im hellenistischen und römischen Syrien auf Münzen und in Inschriften oft als Stadtgottheit vorkommende Τύχη[2]. Ein semitisches Vorbild hat sie vielleicht eher in der aramäischen Göttin Atargatis, die bei den Späteren eine Stadtgöttin ist[3], als in der wahrscheinlich nicht alten (s. oben S. 171) Gott-

[1] S. über ihn ZIMMERN, KAT[3], S. 399 ff.

[2] Zu den Belegen für Τύχη auf syrischem Boden im Artikel „Gad" PRE[3], Bd. VI, 1899, S. 333 f. ist noch hinzuzufügen eine Τυχέα in Phönizien CIG 4556. Vgl. zur syrischen Tyche CUMONT, Fatalisme astral et religions antiques, Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1912, S. 512 ff., und Derselbe, La double fortune des Sémites, Revue de l'histoire des religions 69, 1914, S. 1 ff. [S. jetzt ZIMMERN: Šīmat, Sīma, Tyche, Manāt in Islamica II 4 (1927), S. 574—584 und s. Nachträge].

[3] Man beachte die Nebeneinanderstellung von Atargatis und Fortuna in den Scholien zu den Aratea des Germanicus (ed. Breysig S. 65. 125). In einer auf dem Janiculus aufgefundenen Inschrift des Lucus Furrinae mag, da sich in der Umgebung syrische Gottheiten deutlich bezeugt finden, mit der Fortu[na] aene[a] Atargatis gemeint sein, wie GAUCKLER annahm (Le couple Héliopolitain et la triade solaire dans le sanctuaire Syrien

heit Gad, deren Name allerdings zweifellos „Geschick" bedeutet[1]. Atargatis aber war ursprünglich — es wird davon noch zu reden sein — sicher eine Naturgöttin. Schwerlich sehr alt ist die Gottheit *mĕnī* „Schicksal" (eigentlich „Anteil"), die Jes 65 11 bei den nachexilischen Juden vorkommt. Sie hängt wahrscheinlich zusammen mit der im Koran genannten arabischen Göttin Manāt, die sich aber sonst mit einiger Sicherheit nur noch nachweisen läßt in nabatäischen Inschriften als מנת, מנתו, מנותו (wahrscheinlich Plural *manawātu*) und in thamudenischen als מנאת, מנת[2]. Diese Gottheit mag eine spezifisch arabische und erst durch das Vordringen der Araber nach dem Norden zu den Aramäern gekommen sein[3]. Höchstem Altertum gehört jedenfalls ebensowenig auf semitischem Gebiet als sonst irgendwo eine Schicksalsgottheit an, die überall auf einer komplizierten Entwicklung des Gottesglaubens beruht. Bei den Semiten könnten Götter dieser Bedeutung entstanden sein aus Naturgöttern, die — wie es bei den die Perioden des irdischen Geschehens bestimmenden Gestirngöttern der Fall war — als das Schicksal beherrschend angesehen wurden, oder auch als Besonderung der über dem Stamm und seinem Geschick waltenden Macht des Stammesgottes. Im zweiten Fall kämen wir für die Frage nach der Entstehung, ob als Naturgott oder nicht als solcher, wieder zurück auf die nach der Art der Entstehung des Stammesgottes.

Keine Naturmacht repräsentieren jedenfalls die oben (S. 400) besprochenen babylonischen Gottheiten Kettu und Mēšaru „Recht" und „Gerechtigkeit", die zu dem feststehenden Kreise des Šamaš gehören und deshalb verhältnismäßig alt sind. Aber abgesehen davon, daß die Bildung von Gottesnamen, die einen ganz bestimmten abstrakten Begriff ausdrücken, für höchstes Altertum sehr unwahr-

---

du Lucus Furrinae à Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire, École Française de Rome, Jahrg. 29, 1909, S. 239 ff.; vgl. Derselbe, Compt. rend. 1909, S. 116 ff.).

[1] Vielleicht aber ist beides zugleich anzunehmen, da Atargatis gedacht worden zu sein scheint als der Gad einer Stadt oder auch eines Stammes oder Clans. In einer palmyrenischen Bilinguis scheint Identifizierung von Gad und Τύχη vorzuliegen: Τύχῃ Θαιμεῖος (Genit. ?) = לג[ד תימי] (RENAN, Comptes rendus 1869, S. 93); „dem Gad des Ortes Taim" oder „des Clans Taim". S. Näheres Artikel „Gad" S. 331, 29 ff.; vgl. jetzt Ephem. I, S. 86 und auf einer Tessera aus Palmyra גד תימי bei DE VOGÜÉ, Comptes rendus 1903, S. 281.

[2] Littm., Tham., S. 34. 50.

[3] Über unsichere weitere Belege für eine Gottheit *manāt* oder *mĕnī* s. Artikel „Meni" PRE[3], Bd. XII, 1903, S. 576, 24 ff. [S. Nachträge].

scheinlich ist, stammen die beiden Gottheiten schon deshalb schwerlich aus gemeinsemitischer Vorzeit, weil sie in einer von babylonischem Einfluß unabhängigen Bezeugung sich nicht nachweisen lassen und keine selbständige Bedeutung, sondern nur die von Trabanten des Šamaš gehabt zu haben scheinen. Sollten sie aber dennoch sehr alter Zeit angehören, so wären sie am ehesten als besondere Formen eines Stammesgottes anzusehen, da wir Recht und Gerechtigkeit als die Domäne des Stammesgottes zu erkennen glaubten (S. 417 ff.). Wir kämen also auch hier auf die Frage zurück, inwieweit der Stammesgott naturalistisch bestimmt war oder nicht [S. Nachträge].

Der einzige Gott ältester uns bekannter Religion, von dem sich — soweit meine religionsgeschichtlichen Kenntnisse reichen — mit Bestimmtheit sagen läßt, daß ihm der Charakter eines Naturgottes in keinem Sinne zukommt, ist Brahmaṇaspati „der Herr des Gebets" im Veda[1]. Er ist die zur Gestalt gewordene Kraft, die dem Gebet zugeschrieben wird. Als solche setzt er in seiner Entstehung bereits unabhängig von ihm vorhandene Religionsübung voraus und ist kein Beispiel zur Vergegenwärtigung einer ursprünglichen Vorstellung. Aber aus dieser sekundären Gestalt dürfen doch wohl Rückschlüsse gemacht werden auf ältere. Der Gott scheint zunächst einem bestimmten Verbande anzugehören, der in ihm die Macht der Gebete dieses Verbandes verehrte; denn es wäre Widersinn, an die Verehrung des Gebets eines einzelnen zu denken. Welches für den alten Arier die Gemeinschaft war, an die er dabei dachte, möge hier dahingestellt bleiben. Aber vielleicht darf doch allgemein gesagt werden, daß Götter, die nicht Naturgötter sind, überhaupt ihrer Entstehung nach der Gemeinschaft angehören, in deren Zusammenhang der einzelne lebte und dachte. Wenn für die semitischen Religionen, die wir kennen, als solche Gemeinschaft nur der Stamm in Betracht kommt, so gewinnt durch jenes Analogon auf arischem Boden die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß alle semitischen Gottheiten, die nicht Naturgötter sind, einstmals dem Stamm als solchem, d. h. ihm in seiner Gesamtheit, angehörten.

Ob dasselbe Geltung hat für Götter, die ihrem Wesen nach mit der Natur verbunden sind, wird weiterhin zu fragen sein[2].

[1] S. Oldenberg, Religion des Veda[2], S. 65. 90.

[2] Nach Robertson Smiths Meinung waren doch wohl alle Götter der Semiten ursprünglich Stammesgötter, d. h. Führer und Regenten des Stammes. Götter, die nur

3 Naturgötter

Während wir nur durch mühsame Kombinationen dazu gelangen, auch für älteste Zeiten bei den Semiten Götter anzunehmen, die ihrem Wesen nach in keiner Beziehung zu der Natur standen, haben wir zahlreiche und deutliche Zeugnisse für Naturgötter, wie bei allen

eine naturalistische Bedeutung hatten, hat er für die ältesten Zeiten des Gottesglaubens bei den Semiten, wenn ich ihn richtig verstehe, nicht angenommen. Er stellt in seinem leider unvollendet gebliebenen Werke „The Religion of the Semites" jedenfalls allein die Entwicklung von Stammesgöttern dar. Die „Frage nach dem metaphysischen Wesen der Götter" (deutsche Ausg., S. 16) hat er nicht mehr beantwortet. Ganz deutlich sagt er „Religion der Semiten" S. 26 f.: „Jeder Stamm hatte seinen Gott, vielleicht auch einen Gott und eine Göttin, zu dem die anderen Götter überhaupt nicht in Beziehung standen". Unter den anderen Göttern versteht er hier nach dem Zusammenhang die Götter anderer Stämme und denkt den Polytheismus allein durch Vermischung verschiedener Stämme hervorgebracht. Die semitischen Götter sind nach seiner Auffassung alle entstanden aus einem Totem, und zwar, wie ich als seine Meinung zu verstehen glaube, alle aus einem Totemtiere. Der durch das Tier repräsentierte Gott gebietet über verschiedene Naturkräfte je nach den Bedürfnissen des Stammes. Robertson Smith bestreitet a. a. O., S. 58 f., daß in ältester Zeit „jede Gottheit nur über einen beschränkten Bereich in der Natur herrschte". Das ist in der Gedankenverbindung, der der Satz angehört, dahin zu verstehen, daß dies bei keiner Gottheit der Fall war. Für die Stammesgötter als solche sehe auch ich es so an. Aber ich weiche darin von Robertson Smith ab, daß ich glaube dies ergänzen zu müssen durch die Annahme, daß es schon in altsemitischer Zeit außer diesen Göttern andere Götter gegeben habe, die allerdings mit einem bestimmten Naturobjekt zusammenhingen, wie z. B. mit Sonne und Mond. Sie konnten neben einem Stammesgott bestehen oder auch als solcher angesehen werden. Robertson Smith hat uns leider nicht mehr auseinandergesetzt, wie er sich die Sonnengottheit, die doch unter identischem Namen bei fast allen semitischen Völkern bezeugt ist, aus jenen den einzelnen Naturobjekten gegenüber indifferenten Stammesgöttern entstanden dachte. Meines Erachtens müssen wir diese Gottheit vor der Trennung der verschiedenen Völker der semitischen Rasse ansetzen, also zu einer Zeit, als diese noch aus einzelnen Stämmen bestand. Freilich kann es eine noch frühere Periode gegeben haben, wo für alle Götter der Zusammenhang mit einem Naturobjekt fehlte. Aber diese Periode könnte vorsemitisch sein. Wir dürfen mit der Bezeichnung als semitisch nicht über das zurückgehen, was sich aus einer Übereinstimmung aller semitischen Völker als ihrer vorgeschichtlichen Zeit angehörend erkennen läßt. Ich bezweifle allerdings auch für eine „vorsemitische" Periode, daß die in ihr vorhandenen Urbilder aller späteren Götter der Semiten den einen Charakter gehabt haben, den Robertson Smith ihnen zuweist, und ich wüßte meinerseits daraus die Entstehung einer Sonnengottheit nicht zu erklären. Eine Erörterung darüber würde uns in die der Entstehung des Gottesglaubens hineinführen, auf die hier nicht einzugehen ist. Viel vorsichtiger als Robertson Smith urteilt trotz engen Anschlusses an ihn über die Anfänge der semitischen Religionen in kurzer Charakterisierung Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte [2], 1899, S. 22 ff. Er hat auch für die Semiten bei der Entstehung der Ahnung des Göttlichen dem Eindruck imponierender Naturerscheinungen seine Stelle gewahrt. — Wenn ich die Anschauung vertrete, daß es in den Anfängen des semitischen Gottesglaubens einerseits Götter geben konnte, die keinerlei Naturkraft repräsentierten und nichts anderes als Stammesgötter waren, und daß es daneben andere Götter geben

alten Völkern, so auch bei den semitischen. Einzelne darunter scheinen gemeinsemitischem Altertum anzugehören [1].

konnte, die nur eine naturalistische Bedeutung und keine Beziehung zum Stamme hatten, so verbinde ich damit selbstverständlich die Annahme, daß auch letztere dem Stamme zugezählt wurden als zu ihm gehörend, insofern sie in ihm Verehrung genossen, und zwar daß sie angesehen wurden als nur zu dem bestimmten Stamme gehörend. Das ist bei der Begrenzung des gesamten Gesichtskreises der ältesten Zeiten auf das Gebiet und den Zusammenhang einer bestimmten Gemeinschaft mit Notwendigkeit anzunehmen. In diesem Sinne waren alle Götter in den alten Zeiten Götter des Stammes; aber sie waren nicht notwendig das, was ich als einen Stammesgott bezeichne.

[1] Wichtig für das Verständnis der geschichtlich bekannten Religionen der Semiten ist bloß, daß es sich bei ihnen nach ihrer eigenen Beurteilung, wie mir scheint deutlich, nur um zwei Typen der Gottesvorstellung handelt, um eigentliche Stammesgötter und um solche, die es nicht waren. Nach unserer Beurteilungsweise könnten wir auch sagen: um Naturgötter und Götter, die nicht Naturgötter waren. Beide Unterscheidungsweisen können sich kreuzen. Will man, was vielleicht aussichtslos ist, den Versuch einer Gruppierung der Götter nach einer vermuteten ursprünglichen Bedeutung wagen, so ist dabei für unsere Darstellung, die von den Stammesgöttern als den Herren des Stammes ausgeht, besonders zu berücksichtigen die von Eduard Meyer vorgeschlagene Klassifizierung der Götter, da er vor anderen die Bedeutung der Stammesgötter in den Religionen der Semiten hervorgehoben und ihr Verständnis gefördert hat. Er unterscheidet (Geschichte d. Altertums [3], Bd. I, 1 § 51) — nicht nur für die Semiten, sondern allgemein — unter den Göttern solche, die „universelle göttliche Mächte" repräsentieren, und andere, die „auf einen räumlich begrenzten Wirkungskreis beschränkt sind". Mir scheint diese Gegenüberstellung nicht ganz befriedigend zu sein, da Eduard Meyer in die zweite Klasse neben den Gottheiten, die zu einem menschlichen Verbande in einer Beziehung stehen, auch solche stellt und stellen muß, die, wie er es auffaßt, „aus einem bestimmten . . . Naturobjekt, einem Berg, Quell, Baum . . ., oder auch einem von Menschenhand geschaffenen Gegenstand auf die Umgebung wirken". Die Gottheiten dieser Art wurden aber ursprünglich doch wohl nicht nur, wie es nach dieser Formulierung scheinen könnte, aus dem Quell usw. wirkend gedacht, sondern nicht mit Bewußtsein von dem Quell, oder was sonst ihre Behausung ist, unterschieden. Sie haben dann mit den „universellen" Göttern der Sonne, des Mondes u. a. das gemeinsam, daß sie an einem bestimmten Objekt haften, was bei den Göttern eines bestimmten Verbandes von Hause aus nicht oder doch nicht notwendig der Fall ist. Wo ein bestimmtes Objekt mit der Gottheit verbunden gedacht ist, wird es aber ursprünglich doch wohl überall ein Naturobjekt gewesen sein. Es setzt schon einen gewissen Grad der Kultur voraus, daß man einen von Menschenhand gefertigten Gegenstand besitzt, dem man als einem göttlichen Verehrung darbringt. Ferner scheint mir die Unterscheidung der Gottheiten, die zu einem lokal fixierten Gegenstand in einer Beziehung stehen, von Göttern „universeller" Bedeutung auf einer verhältnismäßig modernen Anschauungsweise zu beruhen. Ich kann es mir nicht anders vorstellen, als daß der Primitive bei der Sonne, die Eduard Meyer zu den „universellen" Göttern rechnet, kaum darüber hinausdenkt, daß sie dem Verbande leuchtet, dem er angehört. Daß ihr Licht sich über dessen Grenzen hinaus erstreckt, muß auch er zwar gelegentlich beobachten; aber für ihn, der nur an seinen eigenen engen Verband denkt, wird das für sein Verhältnis zur Sonne schwerlich in Betracht kommen. Seine Sonne ist für ihn die einzige Sonne, die überallhin leuchtet, wohin sein Gesichtskreis reicht. Auch die Sonne würde also unter diesem Gesichtspunkt zu den Göttern des Verbandes zu zählen sein.

Am ehesten läßt sich dies für eine Sonnengottheit annehmen, die unter demselben Namen bei den Babyloniern, Aramäern und Arabern vielfach vorkommt, in einzelnen Spuren auch bei den Kanaanäern[1]. Auf kanaanäische Sonnenverehrung verweisen auch die zahlreich bei den Ausgrabungen in Palästina gefundenen Sönnchen, die nicht ägyptischen Ursprungs zu sein scheinen[2]. An ein Abhängigkeitsverhältnis des Sonnenkultes bei den verschiedenen Gruppen der Semiten ist hier nicht zu denken, schon deshalb nicht, weil bei den Ostsemiten die Sonnengottheit männlich, bei den Arabern weiblich gedacht ist. Auch die Mondgottheit mag altsemitisch sein. Bei den Babyloniern ist sie unter dem Namen Sin vertreten, und der Kult des Sin ist vielleicht auch bei den Südsemiten ursprünglich. Bei den Südarabern freilich, wo er in hadhramautischen Inschriften vorkommt, ließe sich an seine Entlehnung aus Babylonien denken, und von den Südarabern könnte er nach Aksum gebracht worden sein[3]. Aber der Gottesname Sin findet sich auch in einer thamudenischen[4] und in einer safatenischen Inschrift[5]. Die Aramäer haben einen Mondgott unter dem ihnen eigentümlichen Namen *šhr* (arab. *šahr* „Mond"), der allerdings in den Inschriften von Sendschirli aus dem achten Jahrhundert nicht vorkommt, aber in den ungefähr gleichzeitigen Inschriften aus Nerab und in der des Zakir von Hamat (Pogn., S. 175, Z. 24). Unter dem Namen בעלחרן „Herr von Harran" kommt der Mondgott auf einem Relief des Königs Barrekub von Samal vor (8. Jahrh.). Der Mondgott scheint also im westlichen Syrien aus dem östlicheren Harran importiert zu sein. Dieses war seit ältesten Zeiten eine Stätte des Sin-Kultus. Dafür, daß er hierher übertragen wäre aus Ur, dem Mittelpunkt der babylonischen Ver-

[1] Über die Verbreitung des semitischen Sonnendienstes s. Artikel „Sonne" PRE[3], Bd. XVIII, 1906, S. 492 ff. Zu dem aramäischen Gott *šmš* als altaramäischem s. neben den Inschriften aus Sendschirli und Nerab, wo er unter spezifisch westsemitischen Gottheiten erscheint (a. a. O., S. 499, 60 ff.), jetzt weiter die anscheinend noch ältere nichtsemitische aus ʿÖrdek-burnu bei Sendschirli (am linken Rande, s. Ephem. III, S. 197) und die Inschrift des Zakir von Hamat aus dem achten Jahrhundert (Pogn., S. 175, Z. 24).

[2] S. über die Funde der Sönnchen und Mondsicheln GRESSMANN, Byblos, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 236.

[3] Südarabische Inschrift aus Jeḥa, s. Deutsche Aksum-Expedition, hrsggb. von der Generalverwaltung der K. Museen zu Berlin 1913, Bd. IV von ENNO LITTMANN no. 32, S. 60 f.

[4] In dem Personnamen עבדסן CH. HUBER, Journal d'un voyage en Arabie, Paris 1861, S. 518 no. 29.

[5] Littm., Inscr., S. 114. 123. 147 (no. 57).

ehrung des Sin, finden sich keine Spuren. Dagegen ist bei den Kanaanäern eine Mondgottheit direkt nicht nachzuweisen, scheint aber doch erschlossen werden zu können aus den auf palästinischem Boden gefundenen Mondsicheln [1]. Bei den Hebräern mögen Reste von Mondkult vorliegen in der kultischen Bedeutung des Neumondtages und überhaupt in der Ordnung der Festzeiten nach dem Monde [2].

Vielleicht darf auch an Verehrung des Venusplaneten schon für altsemitische Zeit gedacht werden. Sie findet sich bei den Babyloniern, den Nordarabern und vereinzelt auch bei den Jemenern. Bei den Babyloniern ist Repräsentantin des Planeten die Göttin Ištar, bei den Arabern *Al-ʿuzzā,* der der syrische Name des Venusplaneten *kaukabtā'* beigelegt wird [3]. Aber bei den Westsemiten ist eine Gottheit des Venusplaneten nicht nachzuweisen. Daß der westsemitische Name *ʿaštart,* der mit dem der babylonischen Göttin des Planeten identisch ist, von Hause aus der Planetengottheit galt, ist nach vielen Anzeichen, die für Ištar-ʿAštart auf eine zu der Erde und ihrer Fruchtbarkeit in Beziehung stehende Gottheit verweisen, sehr unwahrscheinlich [4].

Viel weiter verbreitet — man darf vielleicht sagen: überall vorhanden — ist nach unseren Nachrichten bei den semitischen Völkern ein Gewittergott. Daß die Babylonier seit alter Zeit einen Gewittergott kannten, ist über allem Zweifel erhaben, und zwar unabhängig von der sehr wahrscheinlichen, immerhin nicht unbedingt sicheren Ableitung ihres dem Gewittergott beigelegten und auch den Westsemiten geläufigen Gottesnamens *ramman, ra-man* von *raʿam* „donnern" oder auch von babylonischem *ramāmu* „brüllen" („Brüller, Donnerer") [5].

---

[1] S. S. 476, 2.

[2] Näheres über die Verbreitung des Mondkultus bei den Semiten s. Artikel „Mond" PRE [3], Bd. XIII, 1903, S. 344 ff. Bei der Ausdehnung dieses Kultus auf semitischem Boden ist kaum daran zu zweifeln, daß er ursemitisch war. Wenn der Name Sin auf den des sumerischen Mondgottes Zu-en zurückgehen sollte (vermutungsweise Bezold bei Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 1918, S. 13; [3]1926, S. 11) — was sehr unsicher ist —, so würde es sich wohl nur um eine Entlehnung des Namens handeln, nicht um die des Kultus. Aber die Verbreitung des Namens Sin bei den Südsemiten macht eine Entlehnung auch nur des Namens unwahrscheinlich. [S. Nachträge].

[3] Über Alter des Gestirndienstes überhaupt bei den Arabern vgl. Georg Jacob, Das Leben der vorislâmischen Beduinen, [2]1897, S. 158 ff. [S. Nachträge].

[4] Zur Begründung s. Adonis u. Esmun, S. 17 ff.

[5] S. Artikel „Rimmon" PRE [3], Bd. XVII, 1906, S. 13.

Die Annahme hohen Alters der Vorstellung eines babylonischen Gewittergottes ist ebensowenig bedingt durch die Beantwortung der sehr komplizierten Frage nach der ursprünglichen Lesung des weitverbreiteten Ideogramms *IM* für einen Gottesnamen, ob als *ramman* oder als *addu, adad.* Die Herkunft des zweiten bei den Westsemiten in der Form *hadad, adad* schon früh gebrauchten Gottesnamens ist für das Alter der Vorstellung eines Gewittergottes irrelevant[1]. Nicht nur kommt bei den Assyrern vereinzelt ein Gottesname *birḳu* „Blitz" vor, sondern der Gott *IM* wird ausdrücklich als Gott des Blitzes bezeichnet[2] und in einem Hymnus als der Gott des Donners geschildert[3], im Codex Hammurabi (ed. Winckler Rs. 27, 68) als Regenspender. Er ist auf einer der assyrischen Zeit angehörenden Lasurstange aus dem Marduktempel in Babel mit Beifügung seines Namens dargestellt, eine Blitzwaffe in jeder Hand haltend[4]. Auch auf aramäischem Boden, in Heliopolis, stand nach Macrobius (Saturn. I, 23, 12 f.) das Bild eines Gottes mit Blitz und Ähren in der Linken, wahrscheinlich eine Darstellung des Hadad[5].

Im Alten Testament ist die Vorstellung von Jahwe seinen Erscheinungsformen nach eng mit dem Gewitter verknüpft. Da der Jahwe des Mose an sich kein Gewittergott ist, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit an die Herkunft jener Vorstellungsweise aus althebräischer Zeit denken. Auch die Araber haben einen Gewittergott in der mehrfach bezeugten Gestalt des Ḳuzaḥ. Von ihm wird gesagt, daß er „seinen Bogen aufhängt", nämlich den Regenbogen, der bei den Arabern „Bogen des Ḳuzaḥ" genannt wird. Es heißt von ihm, daß er „von seinem Bogen Pfeile schießt"[6]. Bei Josephus kommt er vor als Κοζέ (Κωζαι) für die Idumäer[7]. Ob diese ihn von den alten Edomitern überkommen oder von den Arabern entlehnt hatten, muß dahingestellt bleiben.

Mit diesen Beispielen sollten Naturgötter genannt werden — Ver-

---

[1] S. Artikel „Rimmon" PRE[3], Bd. XVII, 1906, S. 5 f.

[2] Zimmern, KAT[3], S. 446 f.

[3] Ebenda, S. 448.

[4] Mitteilungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft no. 5, 1900, S. 12 f.

[5] S. Artikel „Hadad-Rimmon" PRE[3], Bd. VII, 1899, S. 289, 28 ff.

[6] Zuerst ist der arabische Gott nachgewiesen worden von Tuch, ZDMG 3, 1849, S. 200 f. In den thamudenischen Inschriften קזה als Personenname, s. Littm., Tham., S. 46; als nabatäischer Beiname eines Menschen CIS II, 181.

[7] S. Artikel „Edom" PRE[3], Bd. V, 1898, S. 166, 52 ff. 167, 24 ff.

treter von Sonne, Mond, Venusplanet, Gewitter —, die auf ursemitische Zeit zurückzugehen scheinen. Schon dabei sind Gottheiten aus fast allen Gebieten der semitischen Völker zur Erwähnung gekommen. Zur Ergänzung seien noch in anderen Belegen Beispiele für das Vorhandensein von Naturgöttern bei den einzelnen semitischen Völkern angegeben.

Im babylonischen Göttersystem scheinen wohl alle Götter irgendwie zu einem Naturgegenstand oder einer Naturkraft in einer Beziehung zu stehen. Freilich läßt sich in vielen Fällen daran zweifeln, ob die uns überlieferte Auffassung als ursprünglich anzusehen ist. Aber Zusammenhang der babylonischen Götter mit Gestirnen ist jedenfalls deutlich uralt, da das älteste Zeichen der babylonischen Schrift für „Gott" einen Stern darstellt.

Bei den Westsemiten sind die Hinweisungen auf den Zusammenhang eines bestimmten Gottes mit einem Naturgegenstand oder einer Naturkraft seltener und in den meisten Fällen undeutlicher. Die Namen der Götter deuten bei den Westsemiten und anscheinend auch bei den Südarabern in der Regel auf ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten lokalen Bereich, ursprünglich, wenn wir die mit *baʿal*, *baʿalat* gebildeten Gottesnamen richtig verstanden haben, auf den mit einem Stammesverbande, hin und bringen keine Naturbestimmtheit zum Ausdruck. Bei den Phöniziern ist aber doch der Hauptgott von Tyrus, Melkart, anscheinend als Vegetations- oder auch als Sonnengott gedacht worden, worauf das ihm gefeierte Auferstehungsfest hinweist, das sich entweder auf das alljährliche Wiedererwachen des irdischen Naturlebens oder auf den neu beginnenden Sonnenlauf bezieht[1]. Das speziell bei den Karthagern mit dem

[1] An der Richtigkeit der Auffassung der ἔγερσις des Melkart im Monat Peritios als eines Auferstehungsfestes läßt sich kaum zweifeln (Adonis u. Esmun, S. 135). Da es sich dann um ein Frühlingsfest handelt, so ist Melkart wohl ursprünglich ein Gott der wiedererstehenden Vegetation gewesen und erst später in einen Sonnengott umgewandelt worden (a. a. O., S. 33). Diese Umwandlung hat sich aber wahrscheinlich schon verhältnismäßig frühzeitig vollzogen. Der Umstand nämlich, daß der salomonische Tempel orientiert war nach dem Sonnenaufgang und gebaut war nach dem Muster eines tyrischen Tempels, vermutlich doch des Tempels des Hauptgottes von Tyrus, des Melkart, scheint für dessen Bedeutung als Sonnengott schon in der salomonischen Zeit zu sprechen. Da wir wissen, daß der Tempel Salomos von einem tyrischen Meister erbaut wurde und seine Bauart und Ausschmückung auf ein phönizisch-ägyptisches Vorbild verweist, bleibt es trotz der Einwendung v. Galls (Buddefestschrift, Beihefte zur ZAW 34, 1920, S. 59), die auf einer mir wenig überzeugend erscheinenden Erklärung der Veranlassung des salomonischen Tempelbaues beruht, wahr-

Gottesnamen *baʿal* verbundene Epitheton *ḥammān* bezeichnet vielleicht einen Sonnengott (hebr. *ḥammāh* „Glut, Glutsonne" [S. 38 f.]). Auch das alttestamentliche *ḥammānīm* für Stelen kann auf die Sonne verweisen mit der Bedeutung „Sonnensäulen", ebensogut aber von Feuersäulen verstanden werden. Das Feuer wird entweder das der Sonne oder das des Blitzes sein. Anscheinend auf den Blitz deutet der altkanaanäische, frühzeitig in Ägypten bezeugte Gottesname *rešep* „Flamme" oder *raššāp* „Flammender, Blitzender" (vgl. Ps 76 4 *rišpê-ḳešet* „Blitze des Bogens" = Pfeile). Auch die schon oben als Naturgöttin genannte Astarte ist gewiß altkanaanäisch, wahrscheinlich in einer ursprünglichen Form *ʿaštar* gemeinsemitisch (S. 174 f.).

Für die Südsemiten gehört hierher neben schon erwähnten Göttern die spezifisch arabische Gestalt des Wadd, der als Mondgott bezeichnet wird (S. 343), ebenso der ausschließlich südarabische *mandaḥ*, der in den Inschriften sehr oft erwähnt wird. Er ist gewiß eine Naturgottheit, ursprünglich wohl nach der einigermaßen sicheren Bedeutung des Namens „wasserspendend" ein Quellengeist [1].

Abgesehen von bestimmten mit Namen genannten Göttern, die eine Naturbedeutung haben, sind auf kanaanäischem Boden zahlreich die Verbindungen von Göttern, für die nur eine allgemeine Gottesbenennung überliefert ist, mit einzelnen lokal fixierten Naturdingen. Wir haben viele und deutliche Zeugnisse für den Zusammenhang kanaanäischer Gottheiten mit Quellen (wie in dem Ortsnamen *baʿălat bēʾēr*), phönizischer mit Flüssen (wie in dem Flußnamen belus) und vielleicht auch (abgesehen von dem Kultus unter Bäumen, wovon unten S. 497) kanaanäischer mit Bäumen (wie etwa in dem Ortsnamen *baʿal tāmār*, wenn er „Palmen-Baal" bedeutet, s. oben S. 39 f.) [2]. Hierher gehört auch der schon oben (S. 338 ff.) in anderem Zusammenhang erwähnte Tierdienst der alten Semiten. Obgleich bei ihnen

scheinlich, daß auch die durch die Lage des Tempels sehr auffällige Orientierung auf dasselbe Vorbild zurückgeht. Ganz abgesehen von diesem freilich nur vermuteten Zusammenhang, hat Melkart, wenn er ein Auferstehungsgott war, etwas von einem Naturgott an sich.

[1] Zu dem Namen s. VI Kap., II, 5.

[2] Material für die Heiligkeit von Gewässern und Bäumen bei den Semiten s. Studien II, S. 148 ff. und zur Auffassung die Berichtigung in Artikel „Haine" PRE [3], Bd. VII, 1899, S. 350, 59 ff.; Adonis u. Esmun, S. 37, 1. In den Berg- und Höhengöttern kann ich auch jetzt noch eigentliche Naturgötter direkt nicht erkennen. Wo der Berg als solcher verehrt worden ist, hat man darin gewiß etwas Sekundäres zu erkennen.

Tierkult nicht ebenso unmittelbar und nicht in derselben Häufung zu beobachten ist wie bei den Ägyptern, läßt sich an seinem einstmaligen Bestehen nicht zweifeln. Zu dem schon früher genannten arabischen *nasr* „Geier" weiß ich einen anderen deutlichen Tiernamen im Wert eines Gottesnamens freilich nicht hinzuzufügen. Ob in dem palmyrenischen Gottesnamen עגלבול (αγλιβωλος) der Stiername *ʿēgel* zu finden ist, läßt sich bezweifeln, und ob die alttestamentliche Gottesbenennung *ābīr* ursprünglich ein Stiername war, fanden wir mindestens unsicher (S. 119). Verehrung eines lebenden Tieres ist bei den Semiten direkt nicht nachzuweisen, aber neben babylonischen Kombinationen von Göttern mit Tieren weist doch das im Alten Testament vielfach bezeugte Stierbild des Gottes von Betel darauf zurück. Zweifellos ist es ein Ersatz des im Kultus ursprünglich verehrten lebenden Tieres. Ebenso gewiß galt dieses nicht als die metaphorisch gemeinte Verkörperung einer bestimmten Eigenschaft, die man einem von dem Tier unterschiedenen Gott zuschrieb, sondern war in sich selbst Gegenstand der Verehrung. Auch hier war es ein Naturwesen, dem der Kultus galt.

Neben dieser, um es so zu nennen, direkten Bezeugung von Naturgöttern finden wir bei allen Semiten Formen der Gottesvorstellung, die auf Naturgötter verweisen. Als eine allgemein verbreitete nenne ich die geschlechtliche Differenzierung der Götter. Bei allen Semiten, mit einziger Ausnahme der Hebräer, kommen männliche und weibliche Gottheiten nebeneinander vor. Das Fehlen einer Göttin im überlieferten Glauben der uns bekannten Hebräer ist vielleicht zu erklären aus der Verwischung der Erinnerung an Göttinnen als althebräischer unter dem Einfluß des Jahwismus, der sie ausschloß. Es wäre aber doch möglich, daß hier das Fehlen einer Göttin beruht auf dauernder Konservierung einer Form der Stammesreligion, die nur einen männlichen Stammesgott gekannt hätte (S. 371). Der Stammesgott wurde bei den Semiten, soweit unsere Rekonstruktionen zurückzugehen vermögen, als männlich, als Vater gedacht. Danach ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die vielen uns bekannten weiblichen Gottheiten zurückweisen auf eine ältere Periode, wo der Stammesgott als der Urheber des Stammes weiblich, als Mutter, gedacht worden wäre und in dieser bildlichen Auffassung mit einer Naturgottheit nichts zu tun hätte. Das ist auch wegen der Art, wie die geschlechtliche Differenzierung

aufgefaßt wird, nicht anzunehmen. Nach dieser Auffassung ist zunächst zu fragen.

Keinenfalls ist auf semitischem Gebiet die Unterscheidung des Geschlechts der Götter, wenn überhaupt, allein daraus zu erklären, daß die beiden Teile eines Götterpaares sich in ihrem Wirkungskreise gegenseitig ergänzen nach Art der beiden Geschlechter, wie das für die sehr alten Zusammenstellungen von einem Gott und einer Göttin bei den Römern Geltung zu haben scheint[1]. Bei den Semiten hat mindestens großenteils die geschlechtliche Differenzierung der Götter ihren Grund in der Vorstellung von einer Lebensentfaltung der Götter und ist im eigentlichen Sinne zu verstehen.

Allerdings ist das Alter der Nachrichten, die wir besitzen über einen geschlechtlichen Verkehr in der Götterwelt, zweifelhaft. Verbindung der Götter zu Paaren, die als eine Ehe gedacht werden, kommt im babylonischen Göttersystem freilich allgemein zur Geltung. Nach Philo Byblius und anderen späten Zeugen hatte sie auch in der phönizischen Götterwelt ihre Stelle. Diese Götterpaare stehen in keiner Beziehung zu der Auffassung eines Gottes oder auch einer Göttin als einer Stammesgottheit, die als solche — mag sie nun männlich oder weiblich gedacht worden sein — für sich allein steht. Die Götterpaare sind aber bei den Semiten, obgleich bei den Babyloniern schon sehr alt, doch deutlich etwas Sekundäres. Noch in den Inschriften der Südaraber und der Phönizier kommen wohl Aufzählungen von zwei und mehr Göttern verschiedenen Geschlechts vor, in der Regel aber hat jede Gottheit ihre Bedeutung unabhängig von der Verbindung mit einer anderen. Es wäre also an sich denkbar, daß das weibliche Geschlecht einer Gottheit eine andere Veranlassung hatte als die geschlechtliche Auffassung im eigentlichen Sinne. Erst in jüngeren phönizischen Inschriften finden sich Gottesbenennungen, die komponiert sind aus dem Namen eines Gottes und dem einer Göttin. Hier kann freilich die Göttin als Gemahlin des Gottes gedacht werden. Notwendig ist das aber doch nicht, da auch Gottesbenennungen vorkommen, die aus zwei männlichen Gottesnamen zusammengesetzt sind[2]. Die babylonischen Erzählungen von den Buhlschaften der Ištar sind zweifellos sehr alt; aber es läßt sich, wie ebenso für die Auffassung der Ištar als der lebengebärenden,

[1] Wissowa, Religion u. Kultur der Römer, 1902, S. 19; [2] 1912, S. 22. 26.
[2] S. Adonis u. Esmun, S. 259 ff.

vielleicht doch fragen, ob hier nicht Entlehnungen vorliegen aus einer nicht-semitischen, etwa einer kleinasiatischen Anschauungswelt. Nicht auf Göttinnen, aber auf ein in realistischem Sinne gemeintes Geschlechtsleben der Götter verweist eine der alttestamentlichen Urgeschichte einverleibte Erzählung von dem Verkehr der Gottessöhne, d. h. ursprünglich der Götter, mit den Menschentöchtern (Ge 6 1 ff.). Sie ist schon in der vom Standpunkt der Jahwereligion aus überarbeiteten alttestamentlichen Form offenbar sehr alt, da sie schlecht genug in diese Religion hineinpaßt. Gewiß ist sie überhaupt nicht bei den Hebräern entstanden, da sie auch deren vormosaischer Gottesvorstellung kaum entspricht, für die wir nur Hinweise besitzen auf einen alleinstehenden männlichen Stammesgott. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie von einem fremden Volk überkommen, ob von einem semitischen, läßt sich fragen.

Aber trotz all dieser Bedenken zeigen jene späten und diese vielleicht entlehnten Vorstellungen von einem Geschlechtsverkehr in der Götterwelt, daß in eigentlichem Sinne gemeinte geschlechtliche Differenzierung der Götter altsemitischer Gottesvorstellung nicht fremd war. Wäre sie das gewesen, so könnten jene Vorstellungen nicht aufgekommen oder entlehnt worden sein. Es ist also für ihr Verständnis schließlich gleichgültig, ob die uns bekannten Gottheiten, für die Geschlechtsakte als etwas ihrem Wesen Entsprechendes angenommen werden, altsemitisch sind. Sie könnten auch nicht entlehnt worden sein, wenn die Semiten nicht schon vorher ein geschlechtliches Leben ihrer eigenen Götter für möglich gehalten hätten. An die Vorstellung von Göttern, die in irgendwelchem Sinne geistiger Art sind, kann sich der Gedanke eines Geschlechtslebens nicht anheften.

Als Beleg für Alter der geschlechtlichen Differenzierung im eigentlichen Sinne läßt sich mit Bestimmtheit nicht geltend machen das verschiedene grammatische Geschlecht eines und desselben offenbar altsemitischen Gottesnamens bei verschiedenen semitischen Völkern. Daß bei den Arabern *šams* eine Göttin, bei den Babyloniern *šamaš* ein männlicher Gott ist, beruht allerdings gewiß nicht darauf, daß das Wort für den Himmelskörper in der einen Sprache grammatisch ein Femininum, in der anderen ein Maskulinum ist, sondern in dem grammatischen Geschlecht spiegelt sich wider die verschiedene mythologische Auffassung der in dem Himmelskörper verehrten Gottheit. Diese könnte aber sein die eines weiblichen Stammesgottes

auf der einen Seite und eines männlichen auf der anderen. Dann käme für diese Gottheit Ausübung des Geschlechtsaktes als zu ihrem Wesen gehörend nicht in Betracht, denn — um noch einmal darauf hinzuweisen — die Auffassung des Stammesgottes, ob etwa nach den verschiedenen Stufen des sozialen Lebens einstmals als der Mutter und erst später als des Vaters (S. 370 f.), will bei jeder dieser Vorstellungsweisen nur besagen, daß er den Stamm ins Dasein gesetzt hat. Er hat ein einziges Mal geboren oder gezeugt. An eine Fortsetzung dieser geschlechtlichen Funktion wird bei ihm nicht gedacht. Sie gehört nicht zu seinen Lebensäußerungen. Seine Charakterisierung als Mutter oder als Vater ist gewissermaßen nur eine Metapher, um sich die Entstehung des Stammes verständlich zu machen. Für das Beispiel der Göttin Šams und des Gottes Šamaš bedarf es nun allerdings nicht des Beweises, daß es sich um eine Naturgottheit handelt; denn *šams, šamaš* hat, soweit unsere Sprachkunde zurückreicht, nie etwas anderes bedeutet als „Sonne". Handelt es sich für diese Gottheit um einen Stammesgott, so ist hier eine Naturgottheit zur Stammesgottheit geworden. Dann fragt es sich eben, ob die verschiedene geschlechtliche Bestimmung nicht wurzelt in einer verschiedenen geschlechtlichen Auffassung des Naturkörpers.

Kultbräuche bei Babyloniern und Kanaanäern, die in irgendwelcher ursprünglichen Form altsemitisch sein müssen — es wird weiterhin (S. 491 ff.) von ihnen geredet werden — zeigen, daß in der Ausübung des Geschlechtsaktes eine heilige, d. h. der verehrten Gottheit, und zwar ihrem Wesen, nachgeahmte Handlung gesehen wurde. Eine Auffassung des Lebens der Götter nach Analogie des menschlichen Lebens kommt dafür nicht in Betracht, da die Götter bei den Semiten erst spät nach Art des Menschen gedacht werden — es wird noch davon zu reden sein. Vielmehr ist für ein Geschlechtsleben in der Götterwelt nur zu denken an Naturgötter im eigentlichen Sinne. Wo die Götter gedacht wurden als ursprünglich Tiere, eignete ihnen selbstverständlich der animalische Trieb. Aber auch in den als göttlich verehrten Naturerscheinungen der Erd- und Himmelswelt, in ihren immer wiederkehrenden Verbindungen und Wirkungen glaubte das gesamte Altertum dieselben Kräfte ineinandergreifend zu beobachten, die im sexuellen Leben der animalischen Wesen sich geltend machen. Auf einer bestimmten Stufe der Naturbeobachtung

wird bei allen Völkern Vereinigung und Vermischung und ebenso Werden und Vergehen in der Natur nach der Art des Lebens in der animalischen vorgestellt. Eben darauf beruht auch die bei den Semiten zweifellos in irgendwelcher Form uralte Vorstellung von einem Geschlechtsverkehr in der Götterwelt.

Dagegen ist mir sehr zweifelhaft, ob eine andere Vorstellung von der Gottheit, die sich bei den Semiten, wenn vielleicht nicht als allgemein vertreten, doch als sehr weit verbreitet erkennen läßt, sich bezieht auf den Naturgott oder nicht vielmehr auf Götter, in erster Linie Stammesgötter, unabhängig von ihrem Zusammenhang mit einer Naturkraft. Ich meine die Auffassung des Gottes als des „lebendigen". Bei Westsemiten und Arabern ist das Gottesepitheton *ḥaj* „lebendig" verbreitet. Mit Sicherheit läßt es sich allerdings nicht erkennen als beiden aus ihren Ursitzen gemeinsam, da wir seine Anwendung bei den Arabern nicht mit Bestimmtheit in höheres Altertum verfolgen können[1]. Das Gottesepitheton *ḥaj* würde, wenn man es als kausative Bedeutung einschließend auffassen dürfte von der Lebensetzung, in dem vielgebrauchten babylonischen Gottesepitheton *muballiṭ* „belebend" eine Parallele haben. Es ließe sich dann vielleicht eine altsemitische Vorstellung des lebendigen und zugleich lebensetzenden Gottes annehmen. Dabei könnte wohl ursprünglich nur gedacht sein an die lebensetzende Naturkraft, schwerlich an einen Stammesgott, der zwar den Stamm gezeugt hat als derjenige, von dem der Stamm in seiner Existenz abhängig ist, sonst aber mit Lebensetzung nichts zu tun hat.

Indessen *ḥaj*, das überall im Sprachgebrauch nur die intransitive Bedeutung „lebendig" hat, kann nur durch eine Ergänzung den Sinn „lebensetzend" einschließen, und in der Tat scheint nach der Art, wie sich im Alten Testament die Vorstellung des lebendigen Gottes entwickelt hat, dabei ursprünglich nicht gedacht worden zu sein an die Kraft, die Leben hervorbringt, sondern an die Lebensenergie, die sich in dem Gotte selbst bekundet; denn Jahwe wird bezeichnet mit „lebendig" als der sich wirksam erweisende im Gegensatz zu

[1] Zu den Adonis und Esmun, S. 466 f. 469 ff. zusammengestellten arabischen Belegen für den Gedanken an das „Leben" der Gottheit sind noch hinzuzufügen die südarabischen Personennamen *li-ḥaj-ʿaṯat* „beim Leben ʿAṯtars" (CIS IV 2, 2; 42, 1; 332, 3; D. H. Müller, ZDMG 30 [1876], S. 676; Littmann, Aksum-Expedition, Bd. IV no. 30, S. 60; die Erklärung des Namens nach D. H. Müller, ZDMG 30, S. 676) und *li-ḥaj-ʿam* (ZDMG 68 [1914], S. 709, 2).

den anderen Göttern, von deren Betätigung nichts zu bemerken ist[1]. Aber das auch außerhalb der Jahwereligion gebrauchte Gottesepitheton ist nicht aus diesem Gegensatz entstanden. Es scheint, ohne ihn gebraucht, den Gott zu bezeichnen als den in eminentem Sinne lebendigen, als den dauernd lebenden, eigentlich wohl als den das Leben behauptenden, da das Verbum *ḥjh* nicht sowohl bedeutet „am Leben sein" als vielmehr „am Leben bleiben" oder „wieder aufleben"[2]. In diesem Sinne wird Jahwe bezeichnet, allerdings in einer späten Stelle, als *ḥê hā-ʿōlām* (Da 12 7; vgl. aber schon Dt 32 40 *ḥaj ānokī lĕʿolām*). So verstanden, könnte „lebendig" ursprünglich dem nicht-naturalistisch aufgefaßten Stammesgott gelten, von dem man, wie ebenso von dem Stamme, geglaubt haben wird, daß er nie untergehen werde. Noch dem Jeremia wird die Tatsache, daß er den Untergang Judas und seines Nationalheiligtums verkündet, von den auf dem Boden der Volksreligion stehenden Zeitgenossen als Sacrilegium ausgelegt. Die Stammesgötter wurden allerdings gewiß nicht gedacht als „wieder auflebend" wie die Vegetationsgötter; aber sie konnten vorgestellt werden als das Leben behauptend im Unterschied von den Menschen, die dem Tode unterliegen[3].

Eben dies aber konnte man auch allgemein für die Naturgötter annehmen, wie die Griechen in etwas anderer Auffassungsweise die ihrigen als die ἀἰώνιοι denken. Die Natur stirbt nicht, sondern erneuert sich immer wieder. Es ist die Rede von dem „Leben" des Naturgottes ʿAṯtar (*li-ḥaj-ʿatat*, s. oben S. 485, 1). „Leben" und „lebendig" in absolutem Sinne sind im Semitismus — auch bei den Babyloniern mit Anwendung ihres dem süd- und westsemitischen *ḥjj*, *ḥjh* entsprechenden Wortstammes *balāṭu* für „leben" — der Besitz und die Eigenschaft, die Götter von Menschen unterscheiden, also etwas allgemein den Göttern Eignendes[4]. Das scheint altsemitische Vorstellung gewesen zu sein[5]. Ob darin eine Über-

[1] Die Begründung s. Adonis u. Esmun, S. 450 ff.

[2] Ebenda, S. 480 ff.

[3] Der südarabische Personenname *li-ḥaj-ʿam* „beim Leben ʿAms" (s. oben S. 485, 1) ist vielleicht mit der Anwendung von *ḥaj* auf den Volksgott Jahwe in Parallele zu stellen, da *ʿam* wahrscheinlich Name eines Stammesgottes war (S. 409).

[4] Die Begründung s. Adonis u. Esmun, S. 490 ff.

[5] Neben der Vorstellung von dem Lebendigsein der Gottheit, die durch Bildungen von den Wortstämmen *ḥjj*, *ḥjh* und *balāṭu* ausgedrückt wird, haben die Semiten die von dem Lebensodem der Gottheit, hebräisch und wahrscheinlich auch phönizisch ausgedrückt

tragung von den Stammes- oder Volksgöttern auf die Naturgötter oder umgekehrt stattgefunden hat oder aber diese Charakterisierung auf beide Arten der Gottesvorstellung von Anfang an gleichmäßig angewandt wurde, läßt sich kaum feststellen. Nur etwa darauf darf hingewiesen werden, daß das Alte Testament, ebenso wie über die Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge, erst verhältnismäßig spät Nachdenken bekundet über ewige Dauer von Naturerscheinungen. Älter ist der Gedanke, daß Jahwe, der Gott seines Volkes, von jeher da war, der den anderen zur fast notwendigen Ergänzung hat, daß er immer bleiben werde. Dieser Gedanke aber würde in älterer Zeit, wenn nicht durch *ḥaj*, sonst direkt nicht ausgesprochen sein. Vielleicht ist es danach das Wahrscheinlichere, daß das „lebendig" sich ursprünglich bezieht nicht auf den Naturgott, sondern auf den Stammesgott als den immer

durch *rūaḥ*, babylonisch durch *šāru*, beides eigentlich mit der Bedeutung „Wind". Diese Vorstellungen sind auseinanderzuhalten. JOHANNES HEHN (Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 210 ff.) hat wahrscheinlich zu machen versucht, daß die Auffassung der Lebenskraft als des Lebensodems aus Ägypten stammt. Schwierigkeiten bestehen für diese Ableitung allerdings hinsichtlich des babylonischen *šāru*. Ich habe Adonis u. Esmun, S. 505 vermutet, daß die alttestamentliche Anschauung der „Ruach als kosmischen Lebensprinzips" phönizischen Ursprungs ist (das πνεῦμα in der einen Kosmogonie bei Philo Byblius). Die phönizische Anschauung könnte auf eine ägyptische, aber auch auf eine selbständige babylonische zurückgehen. Althebräisch ist sie nicht und dann doch wohl auch nicht altsemitisch. In dem Zusammenhang von Ge 1 steht sie wie ein zum Ganzen nicht passendes fremdes Glied. [S. Nachträge]. Auch der an Pantheismus anklingende Gedanke des ständigen Wechsels von Einsammeln der individualisierten Ruach und neuem Aussenden der göttlichen Ps 104 29 f. entspricht durchaus nicht dem Gottesbegriff der mosaischen Religion, der Gott und Welt auseinanderhielt, und hat schwerlich eine Stelle in altsemitischer Religion, die, wie die aller einzelnen semitischen Völker, zwar nicht zwischen Gott und Tier, wohl aber zwischen Gott und Mensch eine Scheidewand gesetzt haben wird. Ich bezweifle jetzt auch, daß überhaupt der Gedanke vom Lebensodem im Menschen althebräisch und altsemitisch ist. Im Alten Testament stehen die Anschauungen vom Sitze des animalischen Lebens in dem aus dem Munde kommenden Hauch und die von seinem Sitz im Blute nebeneinander. Sie vertragen sich nicht miteinander. Le 17 11. 14, wo *nepeš* „der Hauch" mit dem Blut kombiniert wird, ist eine künstliche, eigentlich unmögliche Ausgleichung. Als althebräische und zugleich altsemitische Anschauung wird aus den Blutmanipulationen beim Opfer zu entnehmen sein, daß der Sitz des Lebens das Blut ist. Aber für den semitischen Begriff *ḥajjīm* kommt der Sitz der Lebenskraft nicht in Betracht. Jedenfalls wird der Besitz der Ruach nicht ausgedrückt durch *ḥaj*; vielmehr ist *ḥajjīm* ein Attribut des göttlichen „Hauches" und *ḥaj* eine Konsequenz des Besitzes des Hauches, der *rūaḥ* oder der *nĕšāmāh* auf Seite des Menschen. Durch die Einhauchung der *nišmat ḥajjīm* (d. h. des Leben enthaltenden und erzeugenden göttlichen Hauches) wird Ge 2 7 der Mensch zu einer *nepeš ḥajjāh*. Was ihm mitgeteilt wird, ist Hauch, und es entsteht daraus Leben. Die Herkunft der beiden sich berührenden, aber auseinanderzuhaltenden Begriffe kann und wird eine verschiedene sein.

lebenden oder — wenn man einen später bestimmt ausgeprägten Begriff in seinen Anfängen in die älteste Zeit zurückdatieren darf — als den ewigen.

Vielleicht darf dagegen in einer letzten Erwägung über die Bedeutung der Götter als Naturgötter die Entstehung des Polytheismus bei den Semiten als ein Zeichen für urzeitlichen Glauben an Naturgötter angesehen werden.

Seit den Anfängen der geschichtlichen Periode finden wir bei allen einzelnen semitischen Völkern eine Mehrzahl von Göttern. Auch die Hebräer bilden keine Ausnahme. Bis in späte Zeiten tritt hervor eine Tendenz der großen Masse des israelitischen Volkes, neben dem einen Gott der mosaischen Religion noch andere Götter zu verehren. Sie wäre schwer verständlich, wenn sie nicht zurückgeht auf eine Gewohnheit, die das Volk aus einem höheren Altertum überkommen hatte. Der Stammesgott aber ist in dieser Eigenschaft ein einziger, da er in jedem Stamme Repräsentant eben dieses einzigen Stammes ist (S. 265 ff.). Es liegt mir fern, anzunehmen, daß eigentlicher Polytheismus, d. h. die Anschauung von einer Götterwelt, deren einzelne Angehörige dem Wesen nach gleichwertig sind, schon in den Anfängen vorhanden war. Aber der Stammesgott scheint nicht oder doch nicht überall ganz allein gestanden, sondern andere als übermenschlich verehrte Mächte neben sich gehabt zu haben, die ihn in seiner einzigartigen Stellung nicht beeinträchtigten. Es ist kaum möglich, den Polytheismus der Semiten ausschließlich abzuleiten aus der Nebeneinanderstellung verschiedener Stammesgötter, die das Resultat war der Verbindung oder Verschmelzung mehrerer Stämme. Gewiß ist auch das von Einfluß gewesen für die Entstehung des Polytheismus. Aber die Verehrung verschiedener Stammesgötter nebeneinander hat bereits zur Voraussetzung, daß man sich eine Mehrheit von Wesen, die als Götter zu verehren seien, denken konnte. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn vorher der Gott jedes einzelnen Stammes der einzige Gegenstand der Verehrung gewesen wäre, wenn er seiner Idee nach die Verehrung anderer göttlicher Wesen ausgeschlossen hätte. Durch die Vorstellung eines Stammesgottes scheint mir nur das undenkbar gemacht zu sein, daß andere Götter neben ihm dasselbe Verhältnis zum Stamm eingenommen hätten wie er. Was ich als eine Art Polytheismus schon der alten Stammesreligion ansehe, mag man für seine Anfänge

etwa bezeichnen als einen Polydämonismus mit der monarchischen Spitze eines persönlich gedachten Gottes. Aber wo die semitischen Völker zum ersten Mal im Lichte der Geschichte auftreten, waren die dem alten Stammesgott untergeordneten übermenschlichen Mächte zu einem großen Teil schon längst über die Art von unpersönlichen Geistwesen hinausgewachsen. Einen, um es so zu nennen, reinen Polydämonismus können wir, wenn es ihn überhaupt jemals gegeben hat, bei ihnen geschichtlich nicht mehr beobachten[1].

Die „anderen" Götter, die es neben dem Stammesgott gab, lassen sich als verschiedenen Wesens denken. Wir haben oben (S. 469 ff.) geurteilt, daß Gottesgestalten, die ohne naturalistische Grundlage entstanden, wegen des Gebundenseins des Denkens des einzelnen an das der Gesamtheit wahrscheinlich anzusehen sind als dem ganzen Verbande angehörend, daß aber nicht notwendig jede so entstandene Gestalt zu einem Stammesgott im eigentlichen Sinne geworden ist. Hier hätten wir also verehrte Wesen, die neben dem Stammesgott standen. Die Frage, ob sie zu eigentlichen selbständigen Göttern werden oder als solche sich behaupten konnten, wird sogleich zu erwägen sein.

Viel näher jedenfalls liegt die Annahme, daß Götter „zweiten Ranges", d. h. solche, die nicht Stammesgötter waren, hervorgingen aus der Verehrung von Naturgegenständen oder Naturerscheinungen. Die Scheu oder Verwunderung vor einem mit den Sinnen wahrnehmbaren Naturding bedarf nicht wie das im Innenleben des einzelnen entstandene Furcht- oder Gottesgefühl der Zustimmung der Gesamtheit, um zum Gottesdienst zu werden. Einer Quelle, die das einzelne Stammesglied oder deren mehrere vom Verschmachten errettet, kann dieser Teil des Stammes selbständig göttliche Verehrung dargebracht haben[2]. Sein Gefühl war hier durch die sinnenfällige Erfahrung

[1] S. S. 473, 2.

[2] Ich kann nicht ganz dem Satze von Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 39 zustimmen, den er für die ältesten Semiten geltend macht: „Die Religion ist nicht die freie Beziehung des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl einer Gemeinschaft am Herzen liegt." Gewiß, eine solche Religion hat es gegeben; ich habe mich in allem Voranstehenden auf meine Weise bemüht, ihr einstmaliges Vorhandensein zu behaupten und verständlich zu machen. Ich bezweifle nur, daß dies auch in den ältesten Zeiten die einzige Form der Religion war. Richtig ist daran, daß auch in seinem religiösen Verhältnis der einzelne in primitiven Zeiten sich nicht losgelöst denken kann von der Verbindung mit

legitimiert und bedurfte der Zustimmung der Gesamtheit nicht. Auch das, was in der Natur dem ganzen Stamme verehrungswürdig erscheint, ist nicht immer für das gesamte Dasein und Leben des Stammes von Bedeutung und kann ihm zu einem Gott, nicht aber notwendig in jedem Falle zum Stammesgott werden. Ein Stern, der dem wandernden Stamm in entscheidendem Augenblick die Himmelsrichtung zeigte, mag etwa aus diesem Grunde verehrt worden sein; aber es bedurfte eines außerordentlichen Erlebnisses, wenn der Stamm in dieser Wegweisung die Äußerung einer Macht erkennen sollte, die sein Dasein bedingte und ihn veranlaßte, in ihr den Stammesgott zu sehen. Daß, was ROBERTSON SMITH bestritten hat, ein bestimmter Naturgott zugleich Stammesgott sein konnte, scheint mir doch sehr wohl vorstellbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß von dem Moment an, wo die einzelne Naturkraft einen überwältigenden Eindruck auf die Gemeinschaft machte, sie damit über das Gebiet hinausging, dem sie ihrem Wesen nach angehörte. Der Stern — um bei diesem Beispiel zu bleiben — spendete von da ab nicht nur sein wegweisendes Licht dem Stamme, sondern alles, dessen dieser bedurfte, wurde auf ihn zurückgeführt. Trat ein Ereignis, das dem Stern eine die Gesamtheit angehende Bedeutung verlieh, nicht ein, so blieb er ein Naturgott neben einem Stammesgott als einem von ihm unterschiedenen. Es finden sich, wie mir scheint, noch viele Wege, um uns vorstellig zu machen, wie neben dem einen Stammesgott, der seiner Art nach nicht notwendig der Natur angehörte, Naturgötter aufgekommen sind.

Die Götter, die ohne naturalistische Grundlage neben dem Stammesgott entstanden, aber, wie wir glaubten annehmen zu sollen, immer dem ganzen Stamme galten (S. 468 f.), werden in einer von den Verehrern einigermaßen gefühlten Abhängigkeit von dem Stammesgott gestanden haben und ungefähr erschienen sein wie zu selbständigen Gestalten gewordene Eigenschaften dieses Gottes. Sie wurden kaum als bestimmte andere Wesen von ihm unterschieden. Wirklicher Polytheismus konnte aus ihnen schwerlich hervorgehen. Dagegen

---

der Gemeinschaft, der er angehört. Den Gewittergott z. B. wird kein Semit der ältesten Zeit angesehen haben als einen Gott, der nur für seine einzelne Person oder auch nur für seine einzelne Familie da ist, sondern als einen solchen, der unter Umständen für jeden Angehörigen des Stammes in Wirksamkeit treten kann. Aber für diesen Gott sind nicht die allgemeinen Angelegenheiten des Stammes das, worauf sein Wirken sich bezieht.

gehörte, um ein Beispiel zu nennen, der südarabische Gott *mandaḥ* (S. 480) einer einzelnen Burg an, und ähnlich andere Repräsentanten von Naturkräften einem engeren Komplex innerhalb des Stammes. Ohne derartige Gottesgestalten mit einer naturalistischen Grundlage läßt sich auf semitischem Gebiet eigentlicher Polytheismus kaum entstanden denken [1].

4 Der Kultus und ekstatische Zustände im Verhältnis zum Wesen der Götter

Neben dem, was sich aus Aussagen über die Götter selbst für einen Aufschluß über ihr Wesen ermitteln läßt, können dafür in Betracht kommen die Beziehungen des Menschen zu den Göttern. Es ist zu fragen, ob in Handlungen der Menschen oder in Zuständen des menschlichen Lebens, die in den Dienst der Gottheit gestellt werden, Hinweisungen auf das Wesen der Götter zu finden sind. Derartige Handlungen kehren im Leben der ältesten Völker in bestimmten Formen ständig wieder als Kultus; als Zustände des Menschenlebens, denen eine religiöse Bedeutung beigelegt wird, kommen auf altsemitischem Gebiet wohl allein die ekstatischen in Betracht. Für die Gottestypen, die wir hier besprechen, hat die gestellte Frage spezieller zu lauten, ob sich in diesen religiösen Kundgebungen Hindeutungen finden auf einen Stammesgott als solchen oder auf einen Naturgott. Von Handlungen oder psychisch-somatischen Zuständen, die zum Ausdruck brächten Beziehungen zu einem Gott, der weder Stammesgott noch Naturgott wäre, also, um es der Kürze wegen so auszudrücken, ein in gewissem Sinne rein geistig gedachter Gott, ist hier nicht zu reden. Handlungen oder Zustände, die einem derartigen Gott gelten könnten, so z. B. einzelne Formen des Gebets, wie etwa Beugung oder Niederfallen, kommen ebenso vor im Dienst eines Gottes, der nicht als „geistiger“ Gott gedacht ist. Sie sind dann insofern charakteristisch, als sie zeigen, daß die Verehrung nicht dem Naturgott als solchem gilt und nicht irgendeiner anderen bestimmten Form des Gottes, sondern dem, was in dieser Form Gott schlechthin ist. Wir wünschen hier aber eben über die bestimmte Form etwas zu erfahren. Deshalb wird an dieser Stelle nur von Stammesgott und Naturgott die Rede sein.

[1] S. S. 473, 2.

Der Kultus ist in hohem Altertum überall Opferdienst, d. h. Darbringung irgendeines Objekts an die heilige Stätte der Gottesgegenwart. Im Ritual des Opfers, wie es bei Wechsel der Einzelheiten in einer gewissen Übereinstimmung der Grundform von den verschiedenen semitischen Völkern beobachtet wurde, finden sich meines Erachtens keine deutlichen Hinweisungen auf die eine oder die andere der beiden Arten der Gottesvorstellung, von denen wir reden. Anders würde es liegen nach der Auslegung der Opferhandlung, die ROBERTSON SMITH[1] vertreten hat. Danach bringt das ursprünglich an den heiligen Stein, das Zeichen der Gegenwart des Gottes, gestrichene Blut des Tieres als eines dem Gott und dem Menschen verwandten eine Vereinigung hervor zwischen Gott und Mensch. Diese Deutung würde unter der in ihr liegenden Voraussetzung des „Totemismus" zweifellos entsprechen der Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen dem Stammesgott und dem Stamm als dem von jenem gezeugten oder geborenen (S. 324 f. 366 ff.). ROBERTSON SMITH, der uns leider seine Auffassung von der Art der Götter der Semiten nicht mehr kundgeben konnte, hat sich, soviel ich sehe, auch darüber nicht ausgesprochen, ob und wie er die Opferhandlung übertragen dachte aus dem Kult eines Stammesgottes auf den anderer Götter. Diese müßten nach seiner Auslegung jedenfalls vorgestellt werden als auch ihrerseits mit dem Stamm und mit dem Opfertiere verwandt. Alle mit dem Opfer verehrten Wesen, sowohl der Stammesgott als andere, würden als mit einem Tiere verwandt, d. h. nach jener Theorie als in sich selbst einer bestimmten Tiergattung angehörend, zu den Göttern gehören, die wir unsererseits als Naturgötter bezeichnen.

Die besprochene Deutung steht und fällt in ihrer Ausführung mit ihrer Grundlage, dem Totemismus. Dürfen wir von dieser Fundamentierung absehen, die, wie mir scheint (S. 337 ff.), dem Sachverhalt auf semitischem Boden nicht entspricht, so bleibt dieser Auslegung das Verdienst, nachdrücklich in den Mittelpunkt gestellt zu haben den Gedanken, daß im Opfer — es gilt das ganz allgemein, nicht nur für die Semiten — an erster Stelle zum Ausdruck kommt das Verlangen nach einer Gemeinschaft mit der Gottheit. Der Mensch, der den Gott sucht, vollzieht im Opfer eine Handlung,

[1] Die Religion der Semiten, S. 206 ff.

durch die er ihn zu finden glaubt. Das dargebrachte Blut, das an das Heiligtum übertragen wird, ebenso die Frucht des vegetabilischen Opfers, die auf ihm niedergelegt wird, wollen in allen Fällen eine Verbindung herstellen zwischen dem Opfernden und dem Gott. Darauf braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden, aus welchen Gedanken heraus die jedenfalls besondersartige Bedeutsamkeit des Blutes in der Opferhandlung entstanden ist, ob das Tierblut, der Sitz des Lebens, das Leben des Menschen vertritt, ob dieser damit sein eigenes Leben dem Gott dahingibt entweder anbetend oder als Sühne für ihm bewußte Schuld, oder ob das Tierblut eben als Sitz des Lebens das Beste ist, was der Mensch von seinem Besitz der Gottheit als Huldigungsgabe spenden kann. Es muß hier die Konstatierung genügen, daß das Blut von dem Opfernden der Gottheit nahe gebracht wird, was ohne Frage in irgendwelchem Sinne sein eigenes Nahekommen vermitteln oder ermöglichen soll.

Dies Verlangen nach Gemeinschaft muß nicht notwendig angesehen werden als das Erzeugnis der Verehrung eines Stammesgottes, wo allerdings die Verehrer in einer besonders nahen Verbindung mit der Gottheit stehen und das Bestreben vorauszusetzen ist, diese Zusammengehörigkeit zum Ausdruck zu bringen und aufrechtzuerhalten. Aber das Verlangen nach Gottesgemeinschaft, das Gottsuchen, ist die Äußerung alles religiösen Lebens, in den Naturreligionen ebenso wie in dem nicht durch die Verehrung einer Naturmacht bestimmten Kult eines Stammesgottes. In jener als ursprünglich angenommenen Form des Opfers kann meines Erachtens ein Hinweis überhaupt auf irgendeine spezielle Vorstellung von der Gottheit nicht gefunden werden.

Die vegetabilischen Opfer gehören bei den Semiten zweifellos einer späteren Periode an als die blutigen, weil für die ältesten Semiten, die von der Herde lebten, die Pflanzenwelt nicht dieselbe Bedeutung hatte wie für die späteren, die zum Ackerbau übergegangen waren. Bei den alten Arabern fehlen vegetabilische Opfer ganz; im alttestamentlichen Kultus stehen sie an Bedeutung den blutigen Opfern nach, sind zum Teil ein Ersatz für das Tieropfer, wo dieses nicht zu erschwingen war. Wo sie das nicht sind, sondern etwas für sich Selbständiges, weiß ich für sie bei den Semiten keine andere Deutung als die einer Gabe zum Dank für den von der Gottheit gespendeten Natursegen. Andere Völker, die für ihre Lebens-

weise vorwiegend und von Hause aus auf die Pflanzenwelt angewiesen waren und mehr als die Semiten an ein Leben der Götter in der Pflanzenwelt dachten, mögen das vegetabilische Opfer anders aufgefaßt haben. Bei den Semiten aber wird der Natursegen ebenso dem Stammesgott zugeschrieben wie anderen Göttern, die ohne eine spezielle Beziehung zum Stamm in der Natur ihr Leben haben; man denke an das babylonische Götterpaar Ištar und Tammuz, die reine Naturgötter sind und — von Hause aus auch Ištar — in keiner Beziehung stehen zu einer Gemeinschaft unter den Menschen.

Im allgemeinen ist bei den Semiten weder im blutigen noch im vegetabilischen Opfer ein Hinweis zu erkennen auf eine bestimmte Art des Wesens der Gottheit.

Wohl aber könnte man etwa annehmen, daß Beziehung auf einen Stammesgott vorliege in einer speziellen Form des blutigen Opfers, in dem Menschen-, besonders in dem Kindesopfer, einer Opfersitte, die bei den Westsemiten weitverbreitet war, sich dagegen nicht in allen nicht-semitischen Religionen beobachten läßt. Sie mußte zu allen Zeiten das menschliche Empfinden anders berühren als die sakrale Vergießung von Tierblut und bedarf deshalb einer Erklärung für sich allein. Die schwer zu beantwortende Frage, ob diese Opferart als altsemitisch angesehen werden dürfe[1], muß hier unerörtert bleiben. Bei den Babyloniern läßt sie sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen, wohl aber ebenso bei den Arabern wie bei den Westsemiten. Auf westsemitischem Boden ist sie sehr alt nach den uns im Alten Testament vorliegenden Zeugnissen, der gewiß sehr alten Sage von dem versuchten Sohnesopfer Abrahams und dem wohl wirklich vollzogenen der Tochter Jephtas, noch deutlicher indirekt nach den Bestimmungen über Geben oder Lösen der menschlichen Erstgeburt in den ältesten israelitischen Gesetzbüchern. Hohes Alter dieses Opferbrauches scheint bestätigt zu werden durch Befunde der Ausgrabungen auf palästinischem Boden. Aber auch wenn die Westsemiten das Menschenopfer von einem fremden Volk überkamen — es müßte in sehr fernen Zeiten gewesen sein —, könnten sie es doch nur übernommen haben auf Grund einer bei ihnen bereits bestehenden Auffassung von der Gottheit, der eben diese Art des Opfers entsprochen hätte.

[1] Zweifel sind neuerdings geltend gemacht worden von MEINHOLD, Indogermanen in Kanaan? (Beihefte zu ZAW 33, 1918), S. 342 ff.

Der Gedanke liegt nahe, daß diese Opferart hinweist auf eine Vorstellung von der Gottheit, die sie ansah als den unbedingten Herrn, der auch diese dem menschlichen Gefühl widerstrebende Opferleistung zu fordern berechtigt sei, also etwa auf den als souveräner Herr aufgefaßten Stammesgott. Eine derartige Vorstellung von dem Volksgott scheint in der Tat zu erklären das Sohnesopfer des moabitischen Königs Mescha für den Kemosch, der in der Mescha-Inschrift als strenger Beherrscher des Volkes Moab erscheint. In demselben Sinne läßt sich geltend machen, was wir wissen aus späterer Zeit über das Opfer von Kindern edler Abstammung, das die Karthager nach ihrer Niederlage im Kampfe mit Agathokles dem „Kronos" darbrachten, d. h. wahrscheinlich dem Melkart, dem Schutzgott der Mutterstadt Tyrus und wahrscheinlich auch Karthagos [1]. Die Naturgötter, von denen in der Regel als von freundlichen Mächten Segenspendung für das Leben der Menschen erwartet wird, lassen sich im allgemeinen weniger leicht als Empfänger eines Opfers ansehen, welches im eigentlichen Sinne der Furcht vor der Gottheit zu entstammen scheint. Aber — abgesehen davon, daß mehr oder minder doch auch alle Naturreligionen furchtbare und verderbliche Mächte unter den göttlich verehrten Wesen aufweisen, und daß in anderen Religionen, so bei den Griechen, das Menschenopfer Naturgöttern gegolten zu haben scheint — das Menschen- und besonders das Kindesopfer läßt sich denken als die höchste Steigerung des blutigen Opfers jedweder Gottheit gegenüber. Es liegt ihm eine Wertschätzung der verschiedenartigen Qualität des Blutes oder des Lebens des Opfers, ob das eines Tieres oder eines Menschen, zugrunde. Welche religiöse Bedeutung immer die Dahingabe des Blutes oder des Lebens hat, die Wirksamkeit des Opfers konnte als größer gedacht werden, wenn das Blut oder das Leben, das der Opferung verfällt, für den, der die Handlung vollzog oder veranlaßte, einen besonderen Wert besaß. Gewiß sind es furchterregende Gottheiten gewesen, in deren Kult das Menschenopfer zunächst aufkam; aber ein bestimmter Aufschluß über das Verhältnis dieser Gottheiten zu dem Stamm oder zu der Natur ist meines Erachtens darin nicht zu finden.

Eines aber ist deutlich. Auch Griechen und Römer haben einstmals Menschenopfer gekannt; aber, um von den vereinzelten

[1] Zur Erklärung des karthagischen „Kronos" als Melkart s. Adonis u. Esmun, S. 251.

Nachrichten über Menschenopfer bei den Arabern abzusehen[1], bei den Puniern hat diese Opfersitte sich erhalten bis in eine Zeit, wo die hellenische Kultur längst davor zurückschreckte. Diese Konservierung des Barbarischen ist, welcher Art immer die Götter gewesen sein mögen, denen bei den Semiten das Menschenopfer ursprünglich galt, ein Zeichen dafür, daß bei den Karthagern die Vorstellung von dem Schutzgott des Staates als einem despotischen Herrn, der auch das Äußerste und Schrecklichste fordern kann, die herrschende war. Insoweit allerdings verbinden sich mit diesem Opfer Vorstellungen, die entstanden zu sein scheinen in dem Kult des alten Stammesgottes als des unbeschränkten Herrn des Stammes.

Neben dem Opfer und seinem Sinn sei die Stätte, wo es dargebracht wird, befragt nach einer Beziehung zu einer bestimmten Auffassung vom Wesen der Götter. Diese Stätte war ursprünglich ein Naturstein, an dessen Stelle dann die künstlische Mazzebe trat. Wenn vielleicht gelegentlich der Stein ein Meteorstein war, der auf einen Himmelsgott verweisen würde, so war das eine Ausnahme. In der Regel gehörte der heilige Stein der Erde an. Aber der Gott, dem auf dem Steine gedient wurde, ist deshalb kein an der irdischen Naturwelt haftender Gott. Der Stein, der an sich dem Menschen nichts bedeutet und nichts gibt, ist zum Heiligtum doch wohl dadurch geworden, daß er zuerst Bezeichnung, Erinnerungsmal war für eine Stätte, an der irgendeine Gottesoffenbarung erlebt worden war. Erst daraufhin scheint die Heiligkeit des Ortes dieses Erlebnisses auf den Stein als sein Kennzeichen übertragen und der Stein selbst gedacht worden zu sein als ein *bêt-ēl* „Gotteshaus", d. h. als Wohnung des Gottes, der gegenwärtig gedacht wurde an der Offenbarungsstätte, die der Stein nur kenntlich machte[2]. Über den Felsaltar, der seiner Herkunft nach nicht unbedingt mit dem heiligen Steine zu identifizieren ist, wird seiner Bedeutung nach nicht anders zu urteilen sein. Auch er ist anscheinend errichtet worden an dem Ort einer Gottesoffenbarung und ist nur ein Mittel, um die Gegenwart des Gottes und seine Erreichbarkeit dauernd an diese Stätte zu binden[3]. Weder der Stein noch der Felsaltar weisen hin auf irgendeine durch sie angedeutete Auffassung vom Wesen der dort verehrten Gottheit.

[1] S. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], S. 115 f.
[2] S. Artikel „Malsteine", PRE [3], Bd. XIII, 1903, S. 136 ff.
[3] S. Adonis u. Esmun, S. 30 ff.

Wenn hier von einer Naturbestimmtheit der Gottheit nichts zu erkennen ist, so ist das um so mehr der Fall im Baumkultus, dem wir überall bei den Semiten in ursprünglicher oder abgeleiteter Form begegnen. Bei den Arabern spielen bis auf den heutigen Tag die heiligen Bäume eine große Rolle, zum Teil mit heiligen Personen des Islam in Verbindung gebracht. Bei den Babyloniern und Assyrern finden wir den stilisierten heiligen Baum, dem geflügelte Genien zur Seite stehen. Auch der Holzpfahl, das Zeichen der kanaanäischen Göttin Ašera, mit der ihn der gleiche Name verbindet, ist doch wohl ein Ersatz des lebendigen Baumes. Verehrung von Bäumen oder Kultus unter Bäumen ist in dem von den Israeliten bewohnten Kanaan so verbreitet gewesen, daß bei den alttestamentlichen Autoren gewöhnliche Benennung der kanaanäischen Abgötterei der Israeliten ist die als des Dienstes unter den „grünen" Bäumen. Grün werden sie genannt zur Bezeichnung der nicht ersterbenden oder immer aufs neue erstehenden Lebenskraft in der Natur. Die im Baum in eigentlichem Sinne wohnende Gottheit kann nichts anderes sein als eine dem Naturleben der Erde angehörende.

Nicht anders liegt es bei dem babylonisch-assyrischen Kult auf den Tempeltürmen und seiner Nachahmung auf israelitischem Boden in dem Dienst auf den Dächern. Auf hochgelegenen Punkten suchte man dem Himmel sich näher zu stellen, weil man in seinen Gestirnen die Götter zu erkennen glaubte. Auch die Heiligkeit der Berge, die wir auf kanaanäischem Boden beobachten, steht mit derselben Vorstellung in Verbindung [1].

Ob noch sonst aus Naturdingen, die im Kultus verwendet werden, eine Hinweisung auf eigentliche Naturgötter zu finden ist, läßt sich in manchen Fällen bezweifeln. Mit Naturdingen operiert der alttestamentliche und ebenso der babylonische Gottesdienst in Weihungen, in Reinheitsvorschriften und Reinigungen — von den anderen semitischen Völkern des höheren Altertums wissen wir von diesem Gebiet der Kultusformen zu wenig. Im alttestamentlichen Gottesdienst, um uns auf ihn zu beschränken, haben Vornahmen nicht nur mit Wasser, sondern mit dem Blut bestimmter Tiere, mit

[1] S. Artikel „Höhendienst der Hebräer" in PRE [3], Bd. VIII, 1900, S. 179 ff. — Die alttestamentliche Bamah, die „hohe" — die zweifellos von den Kanaanäern übernommene Kultstätte der einzelnen Ortschaften — ist heilig nicht als hochgelegener Ort, sondern als die auf der Höhe gelegene Tenne, wo dem Gott gedient wird, der den Erntesegen spendet.

Zedernholz, Karmesin und Ysop eine doch wohl nicht nur symbolische Bedeutung. Aber das beruht weder hier noch in analogen Kultsitten bei anderen Völkern in allen Fällen — in einzelnen gewiß — darauf, daß die Gottheit in eigentlichem Sinne, d. h. ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach, mit verschiedenen Naturdingen zusammenhängend gedacht wird. Die Konstatierung der Fälle, wo dieser Zusammenhang vorliegt, ließe sich nur geben in einer Untersuchung der Details, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann. Deutlich beruht, um ein Beispiel zu nennen, die Unreinheit des Schweines im alttestamentlichen Zeremonialgesetz darauf, daß das Schwein ursprünglich als ein heiliges, d. h. göttliches, Tier galt. Dagegen verweist die Verwendung von Naturdingen zu kultischen Handlungen in manchen Fällen nicht sowohl auf das Wesen des damit verehrten Gottes als auf das Denken des Menschen in Zusammenhang mit seiner Naturumgebung. Wie die Alten auf Grund dieses Zusammenhangs den Gott sich nicht vorstellen konnten ohne mindestens eine naturalistische Hülle, so gestaltete sich auch aller Kultus für sie in Formen, die der Naturwelt entnommen waren. Sie konnten, wie die Entstehung von Wörtern abstrakter Bedeutung uns zeigt, nur denken in Formen und ebendeshalb im Kultus nur handeln mit Mitteln, die sie der Natur entnahmen.

Mit besonderer Deutlichkeit aber ist in einer bestimmten Kultushandlung eine Hinweisung darauf zu erkennen, daß die Götter angesehen wurden als in ihrem eigensten Leben der Naturwelt angehörend. Wir haben schon geredet (S. 481 ff.) von der geschlechtlichen Differenzierung der Götter und von Mythen, die ihnen geschlechtlichen Verkehr zuschreiben. Daß sie in ganz eigentlichem Sinne zu verstehen sind, zeigt sich in der kultischen Nachahmung dieser Seite des Götterlebens.

In den Religionen der Ost- und Westsemiten spielt die Ausübung des Geschlechtsaktes als einer kultischen Handlung eine bedeutsame Rolle. Für die Araber kann ich die Sitte nicht nachweisen. Bei den Babyloniern, Assyrern und Westsemiten sind weibliche und auch männliche Geweihte, die dieser Kultusform dienten, die Ḳedeschen, vielfach bezeugt, im Alten Testament nur als von den Kanaanäern überkommen, nicht als althebräischem Kultuspersonal angehörend. Ganz sicher ist danach semitischer Ursprung des Ḳedeschenwesens nicht. Auf babylonischem Boden ist es frei-

lich allbezeugt[1]. Aber es gehörte dem Kult der lebengebärenden Göttin an, und wir fanden (S. 364 ff.) Zweifel an deren Entstehung auf semitischem Boden nicht unbedingt unberechtigt. Jedenfalls ist die mit der Ausübung des Geschlechtsaktes im Kultus verwandte Dahingabe der Geschlechtskraft durch kultische Kastration, die speziell auf syrischem Boden vorkommt, auf phönizischem und ostsemitischem sich nicht nachweisen läßt, unverkennbar aus dem kleinasiatischen Dienste der Göttermutter und des Attis herübergenommen [S. Nachträge].

An dem Charakter der Götter, denen die Ausübung des Geschlechtsaktes geweiht ist, läßt sich nicht zweifeln. Aus der Vorstellung eines einsam waltenden Stammesgottes, der dem Geschlechtlichen indifferent gegenübersteht, sind derartige Bräuche nicht zu erklären. Sie lassen sich nur entstanden denken als eine Übertragung der Akte der menschlichen und allgemein-animalischen Lebensentfaltung auf das Gebiet des Kultus. Diese Übertragung konnte nur dann stattfinden, wenn sie angesehen wurden als analogen Vorgängen in der Götterwelt entsprechend. Im Kultus wollte man sich mit der Ausübung des Geschlechtsverkehrs dem angleichen, was im Leben der Götter stattfand. Der Geschlechtsakt galt als etwas Göttliches. Als solche Götter sind, wie schon gesagt (S. 484), nur zu denken Naturgötter, entweder Tiere, die den Geschlechtsakt tatsächlich ausüben, oder Naturerscheinungen, die man aufeinander wirkend dachte nach der Art des animalischen Lebens. Wenn die Götter, für die und für deren Kultus nach den uns erhaltenen Nachrichten die Ausübung des Geschlechtsverkehrs charakteristisch ist, von Hause aus den Semiten nicht angehören sollten, so zeigt doch, wie schon gesagt, ihre Übertragung auf semitisches Gebiet in ältesten Zeiten, daß es der Gottesvorstellung der Semiten möglich war, an Götter zu denken, denen der Geschlechtstrieb eignete. Sie konnten es nur dann, wenn ein Zusammenhang des Wesens der Götter mit der Natur und dem Geschlechtsleben in der Natur ihnen geläufig war. Unter den Funden auf palästinischem Boden kommen phallische Darstellungen nicht ganz selten vor, die gewiß nicht erst später als Pendant zu der Darstellung des weiblichen Geschlechtsorgans entstanden sind. Das Bild der zeugenden Gotteskraft hat einen männlichen Gott zur Voraussetzung und ist unabhängig von der vielleicht

[1] S. Zimmern, KAT ³, S. 422 f.

im Dienst einer fremden Göttin aufgekommenen Verehrung der gebärenden Kraft. Auch der Gott, zu dessen Wesen es gehört, daß er zeugt, ist ein Naturgott. Die kultische Abbildung der Geschlechtsorgane in menschlichen Formen ist der in allen alten Naturreligionen vorkommende nächstliegende Ausdruck für die Annahme eines geschlechtlichen Vorgangs in der Götterwelt, ohne daß deshalb die Götter in ihrem ganzen Wesen schon ursprünglich nach Art der Menschen gedacht zu werden brauchten. Das war bei den ältesten Semiten nicht der Fall. Sie kannten, wie noch in später Zeit Araber und Phönizier, nur den heiligen Stein als Zeichen des Gottes.

Wo sich im Kultus Hinweisungen finden auf das Wesen des Gottes, ist es ein Naturgott, dem er gilt. Für die Auffassung vom Wesen der Götter können neben dem Kultus, in dem sich das Verhältnis der Allgemeinheit zu den Göttern ausspricht, in Betracht kommen bestimmte psychisch-somatische Zustände, die an einzelnen Personen zu beobachten sind und in den Dienst einer Gottheit gestellt werden. Es handelt sich dabei um das Auftreten der Ekstase, diese in einem weiteren Sinne verstanden als das visionäre Schauen einschließend, das im Alten Testament von der Verzückung nicht überall bestimmt unterschieden wird. Auf semitischem Boden kommen solche Zustände als religiös gewertete vor in dem Auftreten der Nebi'im und der Ḥozim „Seher".

Die Nebi'im, für die in ihrer ältesten alttestamentlichen Form die eigentliche Ekstase das Charakteristische ist, sind eine nicht nur hebräische Erscheinung. Das Alte Testament weiß von Nebi'im der Kanaanäer im Dienste des Baal (Rg III 18 19. 40; IV 10 19); dagegen scheint die Erwähnung der Nebi'im der Aschera III Rg 18 19 eine Interpolation zu sein. Schon nach dem Reisebericht des Ägypters Wen-Amon aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. wird zu Byblos ein Jüngling von einem Gott ergriffen [1] und verkündet unter dessen Einwirkung ein Gotteswort ganz in der Art der alttestamentlichen Nebi'im. Spätere Erscheinungen auf syro-phönizischem Boden zeigen, daß dort in bestimmten Kulten ekstatische Zustände dauernd zur Geltung kamen [2]. Mit den westsemitischen Nebi'im hat wohl der babylonische Gott Nabū nur den Namen gemein, da sich keine Spur

[1] S. [Gressmann-]Ranke, Altorientalische Texte zum AT, 1909, S. 226; [2] 1926, S. 72; Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, S. 228 f.

[2] S. Hölscher, Die Profeten, 1914, S. 132 ff.

von Nebi'im oder einer analogen Erscheinung auf babylonischem Boden findet. Der Gott trägt doch wohl seinen Namen in der Bedeutung „Sprecher". [S. Nachträge]. Mit dem Merkur identifiziert, ist er ein Bote wie dieser, er seinerseits ein Verkünder der Schicksalsmacht. Das westsemitische *nābī'*, gewiß ebenfalls als Aktivform (vgl. hebr. *pāḳīd* „Aufseher") in der Bedeutung „Sprecher" aufzufassen, ist schwerlich aus dem Babylonischen entlehnt[1], sondern eher eine selbständige Bildung von dem anscheinend allgemein-semitischen Stamme *nb'*, der auch im Arabischen in der Form نبأ vorkommt. Daß die Nebi'im bei den Israeliten, wo sie freilich in unseren Nachrichten erst auftreten nach schon längerem Aufenthalt des Volkes in Kanaan, eine Nachbildung sind der dort einheimischen, wie man oft angenommen hat, läßt sich mindestens nicht beweisen. Obgleich bei den vorislamischen Arabern Nebi'im nicht bezeugt sind und das arabische *nabijj* für den „Propheten" allerdings eine Entlehnung aus dem Hebräischen sein kann, ist mir doch zweifelhaft, ob der Begriff des *nabijj* von den Hebräern überkommen ist[2]. Muhammed entspricht in der Art seines Auftretens durchaus dem alttestamentlichen Nabi', und soviel er auch aus dem Alten Testament übernommen hat, diese bei ihm durchaus impulsive Betätigung kann nicht auf bloßer Nachahmung beruhen. Von der Lebensart der vorislamischen Araber wissen wir meines Erachtens zu wenig, um die oft aufgestellte Behauptung rechtfertigen zu können, daß eine ekstatische Erscheinung wie die der Nebi'im in sie nicht hineinpaßt. Es erscheint mir als wenigstens möglich, daß die Nebi'im eine, wenn auch schwerlich allgemein-semitische, doch altsemitische Erscheinung sind. Glaubt man aber, dies in Abrede stellen zu müssen, so kann wohl nur Kanaan oder Syrien als ihr Ursprungsland in Betracht kommen.

Das Alte Testament unterscheidet ursprünglich von dem *nābī'* den *ḥozeh* oder *ro'eh*, den Seher. Erst eine spätere Zeit identifiziert sie (I Rg 9 9). Der „Seher" hat im Unterschied von dem Nabi' die Begabung, das Verborgene, besonders das Zukünftige zu schauen. Er jedenfalls ist eine gemeinsemitische, wie wohl bei allen Völkern vorkommende, Erscheinung. In der Inschrift des Königs Zakir von Hamat aus dem 8. Jahrhundert werden (Pogn. S. 167, Z. 12) genannt *ḥazīn* „Seher", durch deren Vermittlung der Gott Baal-šamīn

[1] So fragend ZIMMERN, KAT [3], S. 650. [S. Nachträge].

[2] So NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns [2] I, 1909, S. 1, 1.

dem König die Versicherung seines Schutzes und seiner Hilfe zukommen läßt. Ihr Verhältnis zu dem Gott und dem König scheint ganz das der späteren alttestamentlichen Nebi'im zu sein, die überhaupt fast in näherem Zusammenhang stehen mit dem „Seher" als mit den ältesten, nur in ekstatischen Zuständen auftretenden Nebi'im der israelitischen Geschichte.

Wie die Seher Zakirs im Namen des Baal-šamīn, so reden die späteren israelitischen Nebi'im im Namen Jahwes. Für den Nabi' ist im Alten Testament stehende Bezeichnung die als Gottesmann (*īš hā-ĕlohīm*), und ebenso wird I Rg 9 10 der Seher Samuel bezeichnet. Der Jüngling von Byblos im Bericht des Wen-Amon ist von einem Gott ergriffen, und die kanaanäischen Nebi'im werden mit dem Baal in Verbindung gebracht. Überall handelt es sich also sowohl in dem Seher als in dem Nabi' um eine religiös gewertete Erscheinung. Welcher Art aber die Gottheit war, von der sie erfüllt waren, läßt sich direkt nicht ersehen. Im Alten Testament ist es überall Jahwe oder in einer einigermaßen selbständigen Lösung von ihm der „Geist" (*rūaḥ*), der in dem Inspirierten redet oder ihn schauen läßt. Aber das führt uns auf keine ursprüngliche Vorstellung von der inspirierenden Macht. Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß die religiöse Wertung von Zuständen der Ekstase und des visionären Schauens zurückgeht in Zeiten, wo noch allbeherrschend war der Glaube an Geistwesen unbestimmbarer Art, die den Menschen überwältigten, so daß er, von ihnen beherrscht, sah, was sie ihn sehen, und hörte, was sie ihn hören ließen. Für die Frage, die uns beschäftigt, nach dem Wesen dieser Mächte in seinem Verhältnis zur Natur finden sich doch einzelne Spuren, von denen Aufschluß zu erwarten ist. Für den Seher, die jüngere Form des Wahrsagers (*mĕʿōnēn*), haben wir vielleicht einen Anhaltspunkt in der Art des Auftretens der Wahrsager. Bei diesen ist es wenigstens zum Teil deutlich, daß es Naturmächte sind, unter deren Einfluß sie stehen. Sie treten im Alten Testament vorzugsweise auf unter heiligen Bäumen (Ju 9 37; vgl. die „Lehrerterebinthe" Ge 12 6 [S. 437]), in deren Flüstern sie die Stimme der Gottheit vernahmen (vgl. II Rg 5 24). Bei den Babyloniern las man die Zukunft in den Bewegungen und Zusammenstellungen der als Götter verehrten Gestirne [S. Nachträge]. Auch die Verzückten treten auf syrischem Boden nach den Schilderungen bei Lucian und Apulejus auf in den Orgien der Syria dea von Hierapolis, d. h. der

Atargatis, die — es wird noch weiter von ihr die Rede sein (S. 509) — in ihrem ganzen Wesen aufs engste mit der Natur zusammenhängt.

Mit dem Stammesgott als solchem dagegen stehen die Erscheinungen des Nabi' und des Sehers ihrer Entstehung nach in keiner Verbindung. Es läßt sich allerdings wohl vorstellen, daß beide in den Dienst des Stammesgottes gestellt werden. Die späteren alttestamentlichen Nebi'im sind in ihrem Schauen und Reden das Organ Jahwes in dem Verkehr mit seinem Volke. In der israelitischen Geschichte kommen Nebi'im zum ersten Male vor, als in den Kämpfen mit den Philistern nationale Not das Volk bedrängt. Aber beides ist doch nur Veranlassung ihres Auftretens, nicht die Verursachung ihrer Begabung. Durch den Mund der späteren Nebi'im redet der Gott des Volkes Israel, wie alle menschliche Begabung seinem Einfluß zugeschrieben wird. Die Mitteilung der Beanlagung zu ekstatischer Entrückung oder visionärem Schauen ist ebensowenig Ausfluß der Stellung Jahwes als des Volksgottes wie die Befähigung des Künstlers oder des Dichters, die ebenfalls Jahwe zugeschrieben wird. Ebenso stehen jene Zustände des Inspiriertseins in keinem Zusammenhang mit der Zugehörigkeit des Inspirierten zu einem Stamm oder einer Volksgemeinschaft, sondern sind etwas durchaus Individuelles, das sich nur gelegentlich bei der Ekstase wie durch Ansteckung auf eine Mehrzahl überträgt. Wohl aber läßt sich denken, daß der Zustand der Ekstase hervorgerufen wird durch einen den Menschen überwältigenden Einfluß von Naturkräften oder Naturerscheinungen auf sein psychisches Leben, wie es für die Orakelsprüche der Pythia deutlich der Fall war durch die Dämpfe der Orakelschlucht.

Wenn wir zurückblicken auf den Kultus und auf die „Gottesmänner", so scheint mir deutlich zu sein, daß in diesen Erscheinungen im allgemeinen nur zum Ausdruck kommt das Verhältnis zu dem Gott als solchem, aber nicht zu ihm in seiner Beziehung zu einer Gemeinschaft unter den Menschen. In der gewöhnlichen altsemitischen und überhaupt antiken Form des Gottesdienstes, dem Opfer, macht sich geltend das Sehnen der Gemeinschaft oder ihrer einzelnen Glieder nach der Verbindung mit einem göttlichen Wesen, ohne daß die Opferhandlung Bezug nähme auf eine speziellere Gottesvorstellung. Wo aber der Kult in einzelnen Fällen an eine bestimmte Art der göttlichen Wesen sich wendet wie

in dem Gottesdienst, der die Gottheit sucht unter Bäumen und auf hoch gelegenen Punkten, auf Bergen, Türmen oder Dächern, sind die an diesen Stätten gegenwärtig oder nahe gedachten Götter deutlich Naturgötter, die in den Bäumen oder in den Gestirnen wohnen. Wo der Kult sich dahin versteigt, daß er nicht nur eine Verbindung mit der Gottheit sucht, sondern eine Angleichung an sie durch Nachahmung des Lebens der Gottheit, sind es noch deutlicher Naturmächte, deren in geschlechtlichen Funktionen sich äußernde Lebenskraft der Verehrer in denselben Lebensäußerungen nachbildet. Wenn in den ekstatischen Zuständen der Nebi'im und den Visionen der Seher der Gott, der sie erfüllt, in einzelnen Fällen irgendwie zu definieren ist, läßt er sich nur in der Wirksamkeit einer Naturkraft das Inspiriertsein hervorbringend denken. Dagegen von einem Stammesgott ist, wenn ich über das Opfer richtig urteile, in allen kultischen Äußerungen und den Zuständen der Inspiration nichts zu bemerken. Das beruht darauf, daß der Stammesgott als solcher — er kann, wie wir des näheren noch sehen werden, zugleich Naturgott sein — nichts anderes ist als Wille und seinen Verehrern gegenüber nur die Forderung hat seiner Anerkennung als des Herrn des Stammes in Betätigung des Gehorsams seinem Willen gegenüber. Es ist nur eine ins Rein-Ethische übertragene Fortsetzung der Verehrung, die — wenn ich so sagen darf — der Theorie nach, vielleicht niemals für die tatsächliche Ausführung, schon die Vorstellung eines Stammesgottes forderte, wenn Jeremia (7 22 f.) Jahwe sagen läßt: „Nicht habe ich geredet... von Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dies habe ich ihnen geboten: Höret auf meine Stimme". Jeremia wird mit dieser Beurteilung der Anfänge der alttestamentlichen Religion das geschichtlich Richtige gesehen haben. Schon als Volksgott hat Jahwe wie der alte Stammesgott nichts anderes als Gehorsam gefordert. Nur daß das Gebot, das er aufstellte, auf einer neuen ethischen Höhe stand, erhebt ihn über den Stammes- oder Volksgott der übrigen Semiten. In der Praxis wurde gewiß auch der Stammesgott der ältesten Semiten verehrt mit Opfern als der Form, in welcher überall der antike Mensch seinem Bedürfnis nach Gottesgemeinschaft Ausdruck gab. Man wird sie ihm dargebracht haben an einem bestimmten Orte, wo er auf Grund eines Erlebnisses des Stammes gegenwärtig gedacht wurde (S. 248 f.). Wo er hier aber gefunden wurde in bestimmten Erscheinungsformen seiner Gegenwart, gehören

diese ihm an, weil er zugleich gedacht wurde als ein Naturgott. Davon, daß er dies sein konnte, ist noch zu reden.

5 Naturgötter als Stammesgötter und Angleichung der Naturgötter an die Stammesgötter

Wenn wir versucht haben, den Naturgott zu charakterisieren als verschieden von dem Stammesgott als solchem, so muß dem entgegengestellt werden, daß diese Trennung in den einzelnen Formen der Stammesreligion durchaus nicht immer, vielleicht niemals, in Wirklichkeit bestand. Nicht nur hat der Stammesgott, wie wir zu sehen glaubten (S. 466 ff.), in der Regel oder auch überall, etwas mit der Natur zu tun, insofern er deren Segen dem Stamme vermittelt, sondern er kann auch im eigentlichen Sinn ein Naturgott sein, d. h. seinem Wesen nach als eine einzelne Naturkraft gedacht werden. Wir haben schon wiederholt gesprochen von einem Stammesgott, der vielleicht zugleich Naturgott wäre. Er konnte als solcher vorgestellt werden von Hause aus. Schon oben (S. 248 f.) ist davon die Rede gewesen, daß die Vorstellung eines Stammesgottes ausgehen konnte von der Verehrung einer Naturerscheinung an einem bestimmten Orte. Ebenso konnte durch spätere Entwicklung ein Naturgott zum Stammesgott werden. Ob der umgekehrte Fall eingetreten ist, daß ein Stammesgott später den Charakter eines Naturgottes annahm, läßt sich bezweifeln. Er ist nicht undenkbar, aber kaum in einem bestimmten Falle nachweisbar[1].

[1] Vermutungsweise aber vielleicht doch für den arabischen Gott אום, Αυμος, wenn ich es wagen darf, sehr unsichere Kombinationen als eine von mir schon einmal (Artikel „Sonne" PRE [3], Bd. XVIII, 1906, S. 512, 39 ff. S. 514, 20 ff.) vorgeschlagene Möglichkeit nochmals auszusprechen. Es kommt mir dabei mehr darauf an, einen konkreten Fall anzugeben, wo die Umwandlung eines Stammesgottes in einen Naturgott vorliegen könnte, als daß ich glaubte, sie für diesen Fall besonders wahrscheinlich machen zu können. Im Ostjordanland kommt Αυμος als ein Sonnengott vor: Ἡλίου θεοῦ Αὔμου Wadd. 2392. 2394. 2395; Ἥλιον θεὸν Αὔμον Wadd. 2393. Dussaud, Les Arabes en Syrie, Paris 1907, S. 147, 1 bestreitet allerdings nach dem Vorgang anderer, daß Αυμος in diesen Inschriften Gottesname sei; ich muß aber gestehen, daß ich seine Auffassung „Gott des Aumos", d. h. einer bestimmten Person mit Namen Aumos, sehr unwahrscheinlich finde. In den von Dussaud als analog angeführten Fällen θεὸς Οὐασεάθου usw. scheint es sich mir um einen vergöttlichten Menschen zu handeln. Hier und ebenso in Αυμου wird das ου nicht als Genitiv, sondern als arabische Nominalendung aufzufassen sein (vgl. Αυμον als Akkusativ Wadd. 2393; Genitiv des Gottesnamens kann Αυμου nicht sein nach Wadd. 2455. 2456: θεω Αυμου). Αυμος kommt freilich nicht selten vor als menschlicher Personenname (Artikel „Sonne", S. 512, 45 ff.), läßt sich aber als solcher vielleicht am einfachsten ver-

Kaum auch lassen sich noch nachweisen Stämme in der ursprünglichen selbständigen Form, deren Gott von Hause aus ein Naturgott wäre. Wo bei den kleinen nordarabischen Stämmen in den Nachrichten, die wir für sie besitzen erst aus der Zeit kurz vor und nach der Entstehung des Islam, die Gottheit eines Stammes mit einem Naturgegenstand in Verbindung gebracht wird, bleibt es zweifelhaft, ob sie von Anfang an damit identifiziert wurde, oder ob eine spätere Zusammenstellung vorliegt. Die Göttin Al-ʿUzzā ist speziell die Gottheit des Stammes Ḳuraiš. Als ihr Wohnort wird in Nachla angesehen ein bestimmter Baum in einer Gruppe von Samura-Bäumen. Danach könnte sie ursprünglich ein Baumdämon gewesen sein. In anderen Nachrichten wird sie aber bezeichnet als der Venusplanet[1]. Beides scheint sich zu widersprechen, ließe sich

stehen, wenn es Hypokoristikon eines theophoren Namens war (so WELLHAUSEN, Reste ², S. 8). Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß der Helios eines Tempels zu Dēr-el-Leben in Auranitis der mit ᵓΗλιε τοῦ κόσμου (Wadd. 2398) angeredet und Ζεὺς ἀνίκητος ᵓΗλιος θεὸς A. genannt wird (Wadd. 2392 ff.), wiederholt inschriftlich nach dem Namen eines einzelnen unbekannten Verehrers bezeichnet sein sollte. Wenn nun wirklich Αυμου Gottesname ist, so wird er, wie schon andere angenommen haben, zu identifizieren sein mit dem südarabischen Gottesnamen אום *awam*, *aum*, der zu erkennen ist in den Personennamen והבאום „*awam* hat gegeben" und סעדאום „*awam* hat beglückt" (Belege s. Artikel „Sonne", S. 514, 20 ff.). Gottesname ist אום doch wohl auch in dem safatenischen Personennamen אומאל (Littm., Inscr., S. 123) „*awam* ist Gott" (?). Daneben kommt אום bei den Südarabern und in Aksum vor als Name von Heiligtümern, bei den Südarabern von solchen des Gottes Almaḳah (S. 256). Es ist nun nicht unmöglich, daß aus dem Namen eines Heiligtums ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung ein Gottesname gebildet wurde; vgl. den Gott *baiti-ilē*, בית־אל, βαίτυλος (s. Adonis u. Esmun, S. 30), und den Ζεὺς Μάδβαχος = מזבח „Altar" bei Aleppo (s. WM. K. PRENTICE, Hermes 37 [1902], S. 91 ff.) [S. Nachträge]. Da aber אום sich nicht, wie in diesen Fällen, verstehen läßt als Bezeichnung irgendeines Kultgegenstandes, so ist für אום die Identität des Gottesnamens und des Heiligtumsnamens vielleicht wahrscheinlicher auf dem Wege entstanden zu denken, daß das Heiligtum, wie wir dies auch für andere Namen südarabischer Heiligtümer vermutet haben (S. 257 f.), nach einer Landschaft benannt war, die dem Gott des Heiligtums gehörte. Der Gott hatte dann seinen Namen nicht nach dem Heiligtum, sondern nach der Landschaft, war ihr Gott und dann ursprünglich wahrscheinlich der eines ebenso genannten Stammes. Nach dieser Ableitung des Namens wäre Αυμος ein zum Sonnengott gewordener ursprünglicher Stammesgott. Als er Sonnengott wurde, wird die alte Bedeutung von אום, Αυμ vergessen gewesen sein oder kam doch nicht mehr in Betracht. Es war einfach zum Eigennamen des Gottes geworden, wie אום das auch in den damit komponierten Personennamen ist. Übrigens will die Bezeichnung des θεὸς Αυμου als ᵓΗλιος nicht viel besagen, da in hellenistisch-römischer Zeit auf syrischem Boden viele Götter zu Sonnengöttern geworden sind. Freilich ist auch ein anderer Entwicklungsgang des Gottes denkbar: der Gott des Stammes אום kann von jeher ein Sonnengott gewesen sein und hat nur nachmals von dem Stamme den Namen erhalten.

[1] S. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums ², S. 34 ff.

aber doch vielleicht vereinbaren. Der Venusplanet ist in Babylonien das Gestirn der lebenspendenden Göttin, und diese scheint in Kanaan in der Gestalt der Aschera, die in dem heiligen Pfahl verehrt wird, ursprünglich als ein Baum vorgestellt zu sein. Sicheres ist für die älteste Auffassung der Al-ʿUzzā nicht zu ermitteln.

Deutlich dagegen kennen wir aus geschichtlichen Zeiten, die über die alte Stammesverfassung längst hinausgeschritten waren, eine ganze Reihe von Gottheiten semitischer Völker, die Naturgötter sind und zugleich Hauptgötter eines Gemeinwesens, in der Regel einer Stadt oder eines Stadtstaates. Wenigstens in einzelnen Fällen kann — wenn wir die Entstehung der Stadtgötter richtig verstanden haben (S. 246 ff.) — der Stadtgott ein alter Stammesgott sein.

Am bestimmtesten haben bei den Phöniziern Stadtgötter zugleich den Charakter von Naturgöttern. Die Fortsetzung eines alten Stammeskultus könnte hier etwa zu finden sein in der Gestalt des Stadtgottes von Tyrus. Sein Name *melḳart* „König der Stadt" scheint zurückzugehen auf alte Bezeichnung eines Stammesgottes mit *malk* (S. 50 f.), und desselben Ursprungs mag sein das ihm beigelegte Epitheton *baʿal* (*baʿal ṣor*). Er ist nämlich, wie schon einmal bemerkt wurde (S. 250 f.), nicht nur der Schutzgott der Stadt als des Ortes, sondern als eines Gemeinwesens, als der zu einem Staate organisierten Bewohnerschaft der Stadt. Jedenfalls liegt hier nach der kontrahierten und zum Eigennamen gewordenen Form *melḳart* eine sehr alte Beziehung des Gottes zur Stadt vor. Daneben ist er nach seinem Auferstehungsfest entweder ein Vegetations- oder ein Sonnengott (S. 479). Wenn sein Name wirklich auf einen Stammesgott verweist, hätten wir in ihm einen alten Naturgott zu erkennen, der entweder von Anfang an Stammesgott war oder durch spätere Entwicklung dazu wurde. In anderen Fällen ist deutlich die Bedeutung als Stadtgott einem ursprünglichen Naturgott erst später beigelegt worden. So liegt es bei dem Esmun. Seine Auffassung als „Asklepios", d. h. als Heilgott, hat er allem Anschein nach erhalten auf Grund dessen, daß er ursprünglich ein Vegetationsgott ist, der aus dem Tode zu neuem Leben aufersteht; nach seinem Vorbild erweckt er Kranke zu neuem Leben[2]. Dieser alte Naturgott hatte in Karthago seinen Tempel auf der Akropolis und wurde zwar

[1] S. Adonis u. Esmun, S. 255 ff.

nicht als der Hauptgott Karthagos, aber doch als ein Schutzgott der Stadt angesehen [1]. Hier ist deutlich der Naturgott das Primäre; denn alle nicht-karthagischen Nachrichten über den Gott wissen nichts von seiner Beziehung zu einer Stadt. Aber in dieser ziemlich jungen Umwandlung vollzieht sich derselbe Prozeß wie bei der alten eines Naturgottes in einen Stammesgott. Hierher gehört wohl auch der altkanaanäische Gott Adad oder Hadad. Er ist nach seiner Identifizierung mit dem Wettergott der Babylonier Ramman deutlich auch seinerseits ein Gewittergott und als solcher zu erkennen in dem Jupiter Heliopolitanus (S. 478). Dieser aber wurde, wie sich aus dem heutigen Namen Baalbek für Heliopolis ergibt, als Baal bezeichnet, d. h. nach dem stehenden Gebrauch von *baʿal* als der Baal oder Hauptgott der Stadt Heliopolis. Ob auch daraus, daß bei den Ägyptern anscheinend Hadad und „Baal" identifiziert wurden, zu ersehen ist, daß bei den Kanaanäern Hadad in eigentlichem Sinn als ein Baal, d. h. als Stadtgott, aufgefaßt wurde, oder ob hier *baʿal* (*bal*) zu gelten hat als die von den Ägyptern jedem kanaanäischen Gott beigelegte Benennung, ist unsicher (vgl. S. 36, 1). Es läßt sich daraus nicht ersehen, daß der Charakter des Hadad als Stadtgott alt war. Deutlich aber ist unter den Göttinnen die alte Naturgöttin Astarte (S. 477) in Sidon schon frühzeitig zur Schutzgöttin des Stadtreiches geworden. Sie heißt im Alten Testament schlechthin „die Gottheit (*ĕlohīm*) der Sidonier" (III Rg 11 5 usw.), und der König Ašmunazar von Sidon nennt sie in seinem und seiner Mutter, ihrer Priesterin, Namen „unsere Herrin" (רבתן CIS I, 3, 15). Sie ist also die Patronin der Dynastie von Sidon, offenbar als die Hauptgöttin und Herrin der Stadt.

Daß es sich für die kanaanäisch-phönizischen Götter im allgemeinen, vielleicht überall, um Götter handelt, die eine Naturkraft repräsentieren, ist schon nach dem, was uns aus dem Alten Testament über den Kult der Baale und Astarten bekannt ist, deutlich (vgl. oben S. 479 f.). Die kanaanäischen Götter sind aber, wenn nicht alle, so doch in der Regel, früher oder später angesehen worden als Götter einer bestimmten Stadt. Das zeigen schon für alte Zeit die vielen palästinischen Stadtnamen, in denen *baʿal* verbunden ist mit dem ursprünglichen Ortsnamen (S. 250 f.). Nach Philo Byblius scheint man

[1] S. Adonis und Esmun, S. 223 ff. 250 ff.

in später Zeit bei den Phöniziern den Hauptgott jeder Stadt als deren Besitzer und Regenten gedacht zu haben. Ausdrücklich gibt er an (Fragm. hist. gr. ed. C. Müller III, S. 569a), daß Kronos bei der Musterung des Erdkreises (περιιὼν τὴν οἰκουμένην) die Stadt Byblos der Baaltis und Berytos dem Poseidon und den Kabiren „gegeben" habe. Bei der Verteilung scheint er allen Göttern bestimmte Städte angewiesen zu haben.

Auf aramäischem Gebiet wird es ähnlich wie auf kanaanäisch-phönizischem gelegen haben. Bei den nach ihren Gottesnamen offenbar aramaisierten Philistern ist Marnas, der Hauptgott von Gaza, wenn sein Name wirklich als ein aramäischer bedeutet „unser Herr" (II Teil, S. 38 ff.), der Gott einer Gemeinschaft. Er wird von Marcus Diaconus bezeichnet als κύριος τῶν ὄμβρων (II Teil, S. 39, 1), ist also doch wohl zugleich ein Naturgott. Ähnlich wie mit der phönizischen Astarte verhält es sich mit ihrem Pendant, der aramäischen Atargatis (in deren Namen עתר zweifellos gleichzusetzen ist mit עשתר). Sie wird beschrieben als halb fischgestaltet, stürzt sich im Mythos in einen See; Fische sind ihr heilig, und ihrem Sohne wird der Name Ἰχθύς beigelegt[1]. An ihrem Charakter als Naturgottheit, einer Göttin der lebenspendenden Kraft des Wassers, ist nicht zu zweifeln. Aber auf Münzen von Askalon erscheint sie als Stadtgöttin[2], und nach der Schrift De Syria dea (Luciani opp. ed. Iacobitz § 32) trug die Göttin von Hierapolis, die nach vielen Zeugnissen keine andere war als Atargatis, eine Turmkrone; diese bezeichnet sie doch wohl als Stadtgöttin.

Auch bei nicht-semitischen Völkern, so bei Griechen und Römern,

---

[1] S. Belege Artikel „Atargatis" PRE [3], Bd. II, 1897, S. 174 f.

[2] Ebenda, S. 176, 45 ff. Daß Atargatis überhaupt als Stadtgöttin vorkam, wird in hohem Grade wahrscheinlich gemacht durch ihre Zusammenstellung mit der Fortuna einerseits und der Τύχη als Stadtgöttin in Syrien andererseits, s. oben S. 471 und dort Anm. 2. Dussaud, Notes de Mythologie Syrienne II—IX, Paris 1905, S. 98 f. will in der Göttin der Münzen von Askalon nicht Atargatis, sondern Astarte erkennen. Aber ich bezweifle, daß in Askalon zwischen der Astarte und der Atargatis, die nur eine andere Form der ersteren ist (ʿatar = ʿaštart), unterschieden wurde. Die Astarte gehört in Askalon einer älteren Periode an (I Rg 31 10; s. Nachträge); später scheint an ihre Stelle die Atargatis getreten zu sein, die überhaupt eine jüngere Gottesgestalt ist. Jedenfalls liegt in Askalon und, soviel ich sehe, auch sonst kein Anzeichen vor für ein Nebeneinander von Astarte und Atargatis. Die Taube, die die Göttin der Münzen auf der Hand trägt (Artikel „Atargatis" S. 176, 47 f.), spielt nicht nur im Kult der Astarte eine Rolle, sondern auch im Mythus der Atargatis (a. a. O., S. 174, 54).

kommen vielfach Götter, die von Hause aus Naturgötter sind, als Stadtgötter vor. Aber bei den Semiten, am deutlichsten bei den Kanaanäern, ist charakteristisch, daß die zu Stadtgöttern gewordenen Naturgötter fast ganz in jener Bedeutung aufgehen, wie dies namentlich für Melkart und den karthagischen Esmun zu ersehen ist. Darin wird die alte Neigung der Semiten zu erkennen sein, ihre Götter in einem Verhältnis zu einem bestimmten menschlichen Gemeinschaftsverbande zu denken.

Beobachtungen, die den an den kanaanäisch-phönizischen und aramäischen Göttern gemachten analog sind, vielleicht in einzelnen Fällen das Ursprüngliche noch deutlicher zu erkennen geben, lassen sich an südarabischen Gottheiten machen. Die Sachlage ist hier einigermaßen eine andere als dort, da sich, wie wir gesehen haben (S. 251 ff.), bei den Südarabern Unterscheidung einzelner Stämme erhalten hat bis in späte Zeiten einer komplizierten staatlichen Organisation, in der die Stämme noch immer eine gewisse Selbständigkeit behauptet hatten. Der Gott Wadd wird wenigstens einmal als Mondgott charakterisiert (S. 343) und trägt die Bezeichnung אבם „Vater" nicht nur als ein gelegentliches Epitheton, sondern als einen stehenden Beinamen (S. 319 f.), so daß er als der Vater schlechthin erscheint. Wenn unsere Beurteilung der Gottesbenennung „Vater" richtig ist, so verweist sie ursprünglich auf den Gott als Vater eines Stammes (322 ff.). Das wird vermutlich auch für den Gott Wadd gelten, obgleich ich ihn als den Gott eines bestimmten Stammes nicht nachzuweisen vermag. Deutlich dagegen ist der Sachverhalt bei zwei anderen jemenischen Gottesgestalten. Die Göttin Šams ist ihrem Namen nach Sonnengöttin und erscheint gelegentlich als die *baʿalat* einer bestimmten Stadt (S. 262). Sehr häufig wird sie von den Angehörigen einer Gemeinschaft bezeichnet als „ihre Schams" (s. unten S. 580 ff.). Die Gemeinschaft, die die Göttin so benennt, ist zum Teil deutlich eine weitere als die der Familie oder Sippe, auch als die einer einzelnen Stadt, dann also zweifellos ein Clan oder Stamm. Hier haben wir demnach eine Naturgottheit, die zugleich Clans- oder Stammesgottheit ist. Ungefähr ebenso liegt es bei der spezifisch südarabischen Gottheit Manḏaḥ, einem Brunnengott (S. 480. 575 ff.). Zumeist allerdings gehört er einer einzelnen Burg an und der Familie, die sie besitzt. Aber in einzelnen Fällen ist es die Bewohnerschaft eines weiteren Territoriums, anscheinend eine Stammesgemeinschaft,

die von „ihrem“ Brunnengott oder im Plural von „ihren“ Brunnengöttern redet. Sowohl für die Göttin Šams als für den Gott Mandaḫ ist nach ihrem Namen die Naturbedeutung die primäre. Die Šams könnte von Anfang an zugleich eine Stammesgöttin gewesen sein; der Mandaḫ ist zum Stammesgott deutlich und nur in einzelnen Fällen erst später geworden.

Bei den Babyloniern können wir von Naturgöttern nicht mit derselben Sicherheit vermuten, daß sie einmal zugleich Stammesgötter gewesen wären, weil, wie nun schon oft gesagt worden, auch nur Reste einer Stammesverfassung bei ihnen nicht mehr zu erkennen sind. Mehr oder weniger deutlich werden alle ihre Götter mit einziger Ausnahme des Assur der Assyrer in den uns überlieferten Göttersystemen als Naturgötter charakterisiert. Manche von ihnen erscheinen zugleich als Hauptgötter einer bestimmten Stadt, d. h. als die in der Stadt am meisten verehrten. Sie sind aber doch nicht in derselben Weise wie die meisten phönizischen Götter die Herren und Regenten der betreffenden Stadt, so daß, wie in einzelnen Fällen bei diesen, die Annahme sich direkt empföhle, daß sie ursprünglich Götter waren eines Stammes, aus dem die Stadtgemeinschaft hervorging. Immerhin haben wir auch hier in dem Naturgott, der zu einer Stadt in Beziehung steht, ein Analogon zu dem Naturgott als Stammesgott.

Indessen ist es doch für den Sonnengott Samaš, den Hauptgott der Städte Larsa und Sippar, nicht unwahrscheinlich, daß er einstmals ein Stammesgott war. Er wird ständig als der Richter charakterisiert (S. 384), und zwar als der gerechte Richter (S. 400 ff.). Das Amt des Richters glaubten wir aus allgemein-semitischen Vorstellungen und besonders aus dem Alten Testament als das des Volks- und ursprünglich Stammesgottes zu erkennen (S. 379 ff.). Daß es dem Šamaš nur zugesprochen wäre aus einer mythologischen Deutung der Sonne als der alles durchleuchtenden und ans Licht bringenden, glaubten wir als weniger wahrscheinlich beurteilen zu sollen (S. 418). Vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß gerade diese Eigenschaft den Šamaš befähigte, zum Stammesgott, nämlich damit zum Richter zu werden[1]. Für den Mondgott Sin liegt es ähnlich wie für den

[1] Das Gottesepitheton „Richter“ läßt sich nicht lediglich aus der Vermenschlichung eines Naturgottes ableiten, wie das bei allgemeinen ethischen Eigenschaften, die den Göttern beigelegt werden, berechtigt ist; denn nicht jeder Mensch ist ein Richter oder

Wadd der Südaraber (S. 510). Wir fanden ihn in einem Hymnus aus Ur immer wieder angeredet als „Vater, Nannar" (S. 310 f.), so daß sich an einem speziellen Zusammenhang des freilich gelegentlich auch anderen babylonischen Göttern beigelegten Prädikats „Vater" gerade mit diesem Gott nicht zweifeln läßt. Wenn diese Benennung ursprünglich dem Stammesgott galt, so mag sie auch bei Sin darauf verweisen, daß er einmal die Stellung eines solchen eingenommen hat[1].

Bei den Israeliten ist das Ineinandergreifen von Zügen eines Volksgottes mit denen eines Naturgottes sehr deutlich vertreten in der alten volkstümlichen Auffassung von Jahwe. Er ist von den Anfängen der mosaischen Religion an der Gott der Volksgemeinschaft, hat aber, wo er sich, wie auf dem Sinai, in Feuererscheinungen und Donnergetöse offenbart, Momente eines Gewittergottes oder, wenn man lieber so will, eines Vulkangottes in sich aufgenommen. Ob schon sein Name den Gewittergott bezeichnet[2], mag dahingestellt bleiben. Allerdings ist auch das fraglich, ob *jhwh* ursprünglich Name eines althebräischen Stammesgottes war, und damit unsicher, ob die Kombination von Eigenschaften, die zwei verschiedenen Gebieten angehören, von einem vormosaischen Jahwe herrührt. Die naturalistischen Züge machen nicht das Wesen des mosaischen Volksgottes aus, sondern sind, wie wir oben (S. 467) geurteilt haben, für das Volk das Mittel, sich seine Wirksamkeit vorzustellen. Das Volk aber hat diese Züge, wenn nicht von einem älteren Jahwe, so doch von einem anderen ihm bekannten Naturgott entnommen. So ist diese zweifache Auffassung Jahwes jedenfalls ein Analogon zu dem Zusammenfließen eines Natur- und eines Stammesgottes.

Nicht alle Naturgötter der Semiten aber sind im Laufe ihrer Entwicklung zu Stammesgöttern geworden. Das gilt jedenfalls für

dazu berufen, es zu sein. Das Prädikat „Richter" setzt als Gottesepitheton voraus das Verhältnis des damit bezeichneten Gottes zu einem Verbande unter den Menschen. Um das Verhältnis zu einem einzelnen Menschen kann es sich dabei ursprünglich nicht handeln. Diesen in seiner Vereinzelung kann der Gott belohnen oder strafen, richten aber nur, wenn er das Glied einer Gemeinschaft ist, der gegenüber der Gott das Verhalten ihrer verschiedenen Angehörigen abwägt.

[1] Anders liegt es mit dem Epitheton *bēl* für den Marduk von Babel, mag er nun ein Sonnengott sein oder eine andere Bedeutung haben. Die Anwendung jenes Epithetons auf ihn bezeichnet nicht eine selbständige Entwicklung dieses Gottes, sondern beruht auf seiner Identifizierung mit Enlil (S. 280 f.).

[2] So WELLHAUSEN, Isr. u. jüd. Gesch., [5] 1904, S. 25, 2; [7] 1914, S. 23, 1.

einen großen Teil der zahllosen Göttergestalten des babylonisch-assyrischen Pantheons. Aber da wir hier mit Deutlichkeit Stammesgötter überhaupt nicht mehr nachweisen können, ist für die meisten Götter dieses Pantheons der Versuch verwehrt, die Vermutung aufzustellen, geschweige zu begründen, daß sie es niemals gewesen sind.

Auch bei den Kanaanäern finden sich Gestalten von Naturgöttern, welchen die Bedeutung von Stammesgöttern anscheinend oder sicher niemals zugekommen ist. Ich weiß keinen Beleg dafür, daß dem Gewittergott Rešeph (S. 480) eines der den Stammesgott charakterisierenden Prädikate beigelegt würde. In dem bisher bekannten Material wird er niemals als der Baal einer Stadt bezeichnet. Das Gleiche gilt auf syro-phönizischem Boden noch bestimmter von dem Tammuz-Adonis, auf den weiterhin zurückzukommen ist. Die mit dem babylonischen Tammuz verbundene Ištar, die Göttin der Lebensentstehung in Menschenwelt und Natur, ist allerdings zur Hauptgöttin verschiedener Städte geworden, in Babylonien von Uruk und Akkad, in Assyrien von Ninive und Arbela, und ihr Pendant, die kanaanäische Astarte, in Sidon zur Herrin des Stadtstaates. Ištar gilt bei den Assyrern als „Herrin des Kampfes und der Schlacht"; das ist sie als Gebieterin eines kriegführenden Gemeinwesens. Aber daneben fehlen ihr die „ethischen" Züge einer Stammesgottheit. [S. Nachträge]. Ihr Kultus besteht durch die ganze geschichtliche Zeit hindurch in der Nachbildung des Entstehens innerhalb der Naturwelt durch die Ausübung des lebenerzeugenden Geschlechtsaktes. Sie ist also im Grunde immer Naturgottheit geblieben. Anders liegt es bei der Baalat-Gebal. Sie ist nicht ohne ethische Eigenschaften, denn Jechawmelek erhofft Erhörung und Wohltat von ihr mit der Begründung, daß er ein gerechter König ist (CIS I, 1, 9). Aber die Baalat-Gebal darf nicht ohne weiteres mit der großen Naturgöttin identifiziert werden, obgleich ihr das in ihrer späteren Form als Βααλτίς widerfahren ist. Sie ist vielleicht nichts anderes als die auf Grund irgendwelcher religiöser Erfahrungen oder Reflexionen der ihr angehörenden Gemeinschaft weiblich vorgestellte Macht, die über den Stadtstaat Gebal, vielleicht ursprünglich über einen Stamm der Gibliter gebietet, also eine Stammesgottheit.

Mit Sicherheit läßt sich, ausgenommen den phönizischen Adonis-Tammuz, kaum für irgendeinen Gott der Semiten behaupten, daß er niemals zum Stammes- oder Stadtgott geworden wäre. Die Wahr-

scheinlichkeit spricht aber dafür, daß es wenigstens in alter Zeit in weiterem Umfang Naturgötter gab, die nichts anderes waren als dies. Wir glaubten uns den Polytheismus entstanden denken zu müssen aus der Verehrung einer Mehrzahl von Naturgöttern neben dem einen Stammesgott (S. 489 f.), und gelegentliche Bezeugung eines Naturgottes als eines Stadt- oder Stammesgottes ist kein Beweis dafür, daß er überhaupt diese Geltung hatte. Eine und dieselbe als Naturmacht gedachte Gottesgestalt kann bei einem bestimmten Stamm oder in einer bestimmten Stadt zum Gott des Gemeinwesens geworden sein, bei einem anderen Stamm oder in einer anderen Stadt dagegen nicht.

Wo neben dem Stammesgott andere Götter als von ihm unterschiedene Naturgötter verehrt wurden, hat zweifellos, wie es schon oben vorausgesetzt wurde (S. 488 f.), überall im Kult des Verbandes der Stammesgott die erste Stelle eingenommen. Kulte anderer Götter werden wir mehr als Privatgottesdienste einzelner Gruppen oder Clans des Stammes anzusehen haben. Die Stellung des Stammesgottes hat vermutlich bei den alten Stämmen der des Volksgottes Kemosch bei den Moabitern entsprochen. Mescha (Z. 5) bezeichnet Moab als das Land des Kemosch und bringt nur diesem Dank dar für die ihm widerfahrene Rettung. Aber auf derselben Stele, die er dem Gott aus diesem Anlaß geweiht hat, berichtet er (Z. 17), daß er die eroberte Stadt Nebo der Gottheit ʿAštar-Kĕmosch geweiht habe, die sicher von Kemosch zu unterscheiden ist, und zwar nach ihrem Namen „ʿAštar des Kemosch“ offenbar, wie ursprünglich überall die Gottheit ʿAštar oder ʿAštart, als eine Naturgottheit. Ihr kommt ein untergeordneter Anteil zu an den Dankesbezeugungen des Königs. In Byblos gab es neben der Baalat-Gebal auch, wie wir neuerdings wissen (S. 263), einen Baal. Wir kennen seine Bedeutung nicht, aber ohne Zweifel war er in seinem Verhältnis zur Stadt der Göttin untergeordnet; denn seit den ältesten Zeiten erscheint sie und nur sie als die Baalat von Gebal, d. h. als die einzige Herrin des Stadtstaates.

Nicht anders liegt es für die große Masse des israelitischen Volkes durch die ganze vorexilische Zeit hindurch: sie dient Gottheiten verschiedener Art und Herkunft, wahrscheinlich ohne daß dadurch in der Regel die Stellung Jahwes als des Volksgottes angetastet werden sollte. Daß in dem Kult der „anderen“ immer ein Abfall von Jahwe

beabsichtigt war, ist eine Anschauung, die offenbar lediglich der von deuteronomischer Auffassung beeinflußten Darstellung der uns vorliegenden Berichte angehört. In der Praxis des Kultus der einzelnen Gruppen des israelitischen Volkes mag allerdings die Verehrung ihrer speziellen Götter häufig eine bedeutsamere Rolle gespielt haben als die des Volksgottes.

Eine analoge Rangordnung der Götter wird auch für andere semitische Völker anzunehmen sein. Jedenfalls hat in der ältesten Religion semitischer Stämme überall der Gott, der speziell dem Stamm angehörte als sein Herr, Vater und Richter, den ersten Platz eingenommen. Die Götterwelt erhält damit von Anfang an eine monarchische Spitze, und das eigentlich Religiöse haftet wenigstens vorzugsweise an dem Gott, der vor allen andern ein einzigartiges Verhältnis hat zu dem Stamme, zu den Menschen. Die Beziehung der Natur zur Religion kommt anscheinend von jeher bei den semitischen Völkern erst in zweiter Linie in Betracht.

Das religiöse Denken der Semiten hat sich aber bei dieser Hervorhebung des Stammesgottes nicht beruhigt und ist nicht etwa dabei stehen geblieben, Naturgöttern nur gelegentlich den Rang von Stammesgöttern zu verleihen, sondern hat in seiner Entwicklung die Naturgötter, anscheinend auch da, wo sie nicht zu Stammesgöttern wurden, diesen angeglichen. Prädikate, die deutlich ursprünglich dem Stammesgott gelten, werden im Laufe der Zeit zu allgemeinen Gottesprädikaten. Nicht nur der babylonische Sonnengott Šamaš, der in seiner Eigenschaft als Richter einstmals als Stammesgott gedacht worden zu sein scheint (S. 511), erhält das Epitheton *išaru* „gerecht", sondern die gleichbedeutende Charakterisierung *ṣadīḳ* wird, wie es scheint, dem südarabischen ʿAṯtar beigelegt (S. 408), der — was immer seine spezielle Bedeutung gewesen sein mag — nach seinem Zusammenhang mit der Ištar-Astarte jedenfalls eine Beziehung zur Natur hatte: er wird genannt *mandaḫ*, ein wasserspendender Gott (s. unten S. 575 ff.). Nun mag richtig sein, daß ebenso, wie wir es für Šamaš vermutet haben, überall jene Epitheta Naturgöttern beigelegt wurden in ihrer uns nur nicht in jedem Falle bekannten Eigenschaft als Stammesgott. Aber auch dann zeigt das Epitheton, daß ihre Bedeutung als Naturgott in gewissem Sinne verloren gegangen war. Für den Sonnengott läßt sich immer noch sagen, daß die Sonne, die als ein physischer Körper am Himmel steht, durch

ihr Licht der alles aufdeckenden Gerechtigkeit einen Dienst leistet; aber ʿAṯtar, ein Gott des Naturlebens der Erde, hat als solcher mit der Gerechtigkeit nichts zu tun. Dann ist für ihn, wenn er als der „gerechte" bezeichnet wird, der Name, den er trägt, fast nur noch, so sieht es aus, ein Name, der haften geblieben ist an einer neuen Gottesvorstellung. Aber ganz ist für ʿAṯtar die Naturbedeutung doch wohl nicht vergessen worden, da sie sich in dem uns vorliegenden Material in der Anwendung des Epithetons *mandaḫ* noch deutlich lebendig zeigt. Auch der Gewittergott Ramman erhält einmal das Epitheton *ṣadīḳ* (S. 410). Nun glaubten wir allerdings annehmen zu sollen, daß der mit Ramman identische Hadad in Heliopolis zum Gott einer Gemeinschaft unter den Menschen, zum Stadtgott geworden ist (S. 508). Darauf also könnte das Epitheton *ṣadīḳ* für Ramman beruhen. Aber auch dann ist der Widerspruch in der Kombination des Gewittergottes mit der Gerechtigkeit, zu der er nach seiner Naturbedeutung keine Beziehung hat, unausgeglichen geblieben, da in dem Namen Ramman die Bedeutung „Donnerer" noch in sehr später Zeit nicht vergessen gewesen zu sein scheint[1]. Es wird also korrekt zu sagen sein, daß im Laufe der Entwicklung für die Naturgötter ihre ursprüngliche Bedeutung hinter einer ethischen nur zurücktrat, daß dem Naturgott, der das blieb, der ethische Charakter, der dem Stammesgott eignet, anscheinend ohne einen vermittelnden Übergang aufgeprägt wurde.

Die vielen Personennamen, in denen die Prädikate *ṣadīḳ* oder *ab(i)* die Stelle eines eigentlichen Gottesnamens vertreten, gehören in ihrer Bezeugung und möglicherweise wenigstens zum Teil auch nach ihrer Entstehung einer Periode an, wo man, ausgenommen bei den Südarabern, an einen Stammesgott gar nicht mehr dachte. Dafür aber, daß man bei der Zusammenstellung dieser Prädikate mit einer anderen Gottesbenennung in bestimmten Fällen allerdings einen Naturgott im Sinne hatte, sind ein Beleg die mit *abi* und *araḫ* gebildeten babylonischen Namen, da *araḫ* Bezeichnung des Mondes als des Himmelskörpers ist und nicht vorkommt als Name für den Mondgott[2]. Es wird also richtig sein, daß im Laufe der Entwicklung mit

[1] S. Artikel „Rimmon", PRE[3], Bd. XVII, 1906, S. 5, 32 ff.

[2] *abi-araḫ*, *abi-eraḫ* Ranke S. 58; vgl. (?) *abi-raḫ* S. 60 und S. 210 s. v. *araḫ*. [S. Nachträge]. Hilprecht (bei Ranke S. 60 zu *abi-raḫ*) vergleicht alttestamentliches אַחְרַח I Chr 8 1. Man beachte, daß auch in diesem Namen, wenn wirklich רח = ארח, ירח

den verschiedenen Göttergestalten ursprünglich naturalistischer Bedeutung eine Vorstellung sich verband, die sie über das Gebiet der Natur emporhob in eine Sphäre, die einstmals nur dem Stammesgott angehört hatte. Dieser Prozeß läßt sich wohl nur daraus erklären, daß er die Nachwirkung ist einer älteren Zeit, wo Naturgötter die Bedeutung von Stammesgöttern erlangten[1].

Auch bei nicht-semitischen Volksstämmen hat sich die Umwandlung von Naturgöttern in Götter ethischer Bedeutung vollzogen. Bei den Griechen ist es geschehen deutlich mit einer Umbiegung der ursprünglich naturalistischen Vorstellung. Das wird auch bei Šamaš und anderen babylonischen Göttern ebenso der Fall sein, aber doch nicht bei allen, noch weniger bei allen Naturgöttern der Semiten überhaupt. Darin scheint mir ein Charakteristisches in der Entwicklung der Gottesvorstellung bei den Semiten zu liegen, daß die Umwandlung vor sich gegangen ist kaum oder doch in anscheinend nur vereinzelten Fällen als eine Entwicklung aus der ur-

---

sein sollte, die Verbindung einer Verwandtschaftsbezeichnung, die ursprünglich das Verhältnis zum Stammesgott auszudrücken scheint (oben S. 371 ff.), mit dem Namen einer Naturmacht vorliegen würde. Vielleicht ist aber mit Nu 26 33 zu lesen אחרם (אֲחִירָם) „der (mein) Bruder [Gott] ist erhaben“ (vgl. phöniz. חרם S. 375 f.).

[1] Das Verständnis der Religionen der Semiten als aus Stammesreligionen entstanden hat uns zuerst Robertson Smith erschlossen, obgleich man selbstverständlich schon vor ihm von Stammesreligionen geredet hat. Ich bin mir überall trotz meines mehrfach hervorgehobenen Widerspruchs in Einzelheiten bewußt, daß ich in seiner Darstellung meinen Ausgangspunkt habe. Was ich hoffen möchte, neben ihm zu leisten, ist aber nicht nur Erweiterung des Materials, sondern, zum Teil eben dadurch, Korrektur einer bei ihm, wie ich glaube sagen zu dürfen, nicht zu verkennenden Einseitigkeit der Auffassungsweise, die sich fast ganz auf die uns doch nur aus spärlichen Trümmern bekannte Religion der Nordaraber stützt. So viel und so hoch Robertson Smith anerkannt worden ist, finde ich in der Literatur nach ihm wenig Spuren von dem Einfluß seiner Konstruktion der Art der Stammesreligion. Den schwächsten Punkt in ihrer Erläuterung, die Ableitung aus dem Totemismus, hat man vielfach von ihm auch für die Semiten übernommen, sonst aber sich seiner Führung meist nur anvertraut für den allerdings glänzend von ihm geführten Nachweis des Zusammenhangs von einzelnen Riten und Vorstellungen der geschichtlichen Zeit mit uralten religiösen Erscheinungen und für die bei ihm mit seinem Totemismus zusammenhängende Auffassung der ältesten Form und Bedeutung des Opfers. Wichtiger fast als das alles scheint mir für das Verständnis des ganzen Aufbaus der geschichtlichen Religionen der Semiten zu sein seine Konstruktion der ältesten Stammesreligion in ihrer Erscheinungsform, die im ganzen bestehen bleiben kann, auch wenn man ihr das totemistische Fundament entzieht, das er zu erkennen glaubte. Viele Darstellungen auch nach Robertson Smith gehen mit Ignorierung seiner Konstruktion der Stammesreligion von dem Primitivsten, mögen sie es nun als Totemismus oder Animismus oder wie sonst bezeichnen, unmittelbar zu den geschichtlich bekannten Volksreligionen über.

sprünglichen Bedeutung des Gottes heraus, sondern als eine vielfach unvermittelte Entlehnung von seiten des Naturgottes bei dem Stammesgott. Das zeigt, daß die Vorstellung von diesem das Allesbeherrschende, das eigentlich Religiöse ist.

Von der Angleichung der Naturgötter an den Stammesgott gibt es freilich Ausnahmen. Schon oben (S. 513) ist davon die Rede gewesen, daß die Gestalt der Ištar-Astarte, obgleich sie in Sidon zur Stadtgöttin wurde, davon kaum etwas bemerken läßt. Auf eine anscheinend besonders deutliche Ausnahme, die aber vielleicht gar nicht als solche hierher gehört, ist noch hinzuweisen, da ohne sie das Verhältnis semitischen Glaubens zu der Natur unvollständig bliebe. Der jugendliche Gott, der bei den Babyloniern Tammuz heißt und in seiner Entsprechung auf westsemitischem Boden von den Griechen Adonis genannt worden ist, hat gar keine Züge von einem Stammesgott angenommen und zeigt keinerlei Spuren einer irgendwie „ethischen" Auffassung. Es hat allerdings in ältester Zeit auf sumerischem Boden einen Gott Tammuz gegeben als Herrn einer bestimmten Stadt[1]. Aber der uns aus vielen Hymnen und Mythen der semitischen Babylonier und der Assyrer bekannte Tammuz hat mit diesem alten Gott nur noch den Namen gemein. Er und sein Pendant, der „Adonis" der Phönizier, sind reine Naturwesen, Repräsentanten des Vergehens und Wiederauflebens in der Pflanzenwelt und des Wachsens und Reifens ihrer Frucht. Sie sind aber keine eigentlichen Götter. Zu irgendeinem menschlichen Verbande haben sie keine Beziehungen, auch kaum überhaupt zum Leben der Menschen, und ein eigentlicher Kultus wie den anderen Göttern ist ihnen schwerlich gewidmet worden. Sie werden in Klagefeiern beweint bei ihrem Ersterben und in Freudenfesten bejubelt bei ihrem Wiedererscheinen. Furcht aber und Verehrung wird ihnen nicht bekundet, sondern ein Mitgefühl, wie es überall der Mensch empfindet dem Naturleben gegenüber, in dessen Umgebung und Gemeinschaft er steht.

Man hat die semitische Herkunft des Tammuz-Adonis beanstandet. In der Tat läßt sich kein größerer Gegensatz denken als diese bemitleidete Gestalt und der für den semitischen Gottesbegriff typische Kemosch des Mescha, ein Gott stärksten Willens, der seinem

[1] S. Adonis und Esmun, S. 98.

Volke mit souveräner Willkür Niederlage oder Rettung sendet und der Begütigung durch das Sohnesopfer des Königs (IV Rg 3 27) bedarf. Trotzdem scheint mir keine Veranlassung vorzuliegen, die Gestalt des jugendlich sterbenden Gottes ihrer Entstehung nach den Semiten abzusprechen[1]. Mehr oder weniger deutlich ist die Vorstellung eines derartigen Gottes weit über die Erde verbreitet. Auch die Semiten haben mit der Natur, auf deren Boden sie standen, gelebt und empfunden. Arabische Poesie, die von der Tammuz-Adonis-Vorstellung unberührt geblieben ist, zeigt das zur Genüge. Die Semiten unterscheidet aber von anderen Völkern, daß an die Vorstellung des jungen Gottes irgendwelche religiöse Gedanken sich nicht, wie es anderwärts der Fall war, geheftet haben. Vielleicht knüpft sich im Alten Testament an die Vorstellung eines aus dem Tode wieder auferstehenden Gottes die Idee einer Wiederbelebung der dem Untergang verfallenen Volksgemeinschaft und daran dann weiter, unterstützt durch zweifellos vorliegenden persischen Einfluß[2], der Glaube an Auferstehung des einzelnen Menschen aus dem Tode. Aber das wäre eine Übertragung jenes Naturmythus auf ein anderes Gebiet. Die Gestalt des jugendlichen Gottes selbst ist davon unberührt geblieben. Mysterienfeiern nach Art der griechischen, in denen es sich um Reinigung oder Vergottung der Eingeweihten handelt, sind bei den Semiten allem Anschein nach aus der Vorstellung des Tammuz-Adonis nicht entstanden[3]. Der phönizische Esmun, der in seiner ursprünglichen Bedeutung dem Tammuz-Adonis verwandt gewesen zu sein scheint, ist eigentlich zum Gott erst geworden, als er durch irgendwelche geschichtlichen Umstände in Karthago zum Schutzgott der Akropolis gewandelt wurde. Der Tammuz-Adonis

[1] Für die Araber fehlt ein sicherer Nachweis entsprechender Kulte. Die heutigen Fellachen in Arabia Peträa und in Moab üben als Erntebrauch die Bestattung einer Garbe in einem Grabe, worin ein Gedanke an die ersterbende Vegetationskraft liegt (Adonis und Esmun, S. 163 f.). Aber eine altarabische Vorstellung läßt sich daraus mit Sicherheit nicht entnehmen, da hier kanaanäischer Einfluß vorliegen kann und bei den Kanaanäern wieder Einwirkung einer fremdländischen Vorstellung nicht ausgeschlossen ist.

[2] S. Bousset, Die Religion des Judentums [2] 1916, S. 581 ff.; [3] 1926, S. 510 ff.

[3] Gressmann, The Mysteries of Adonis and the Feast of Tabernacles (Expositor 1925 [IX, 3], S. 416—432) redet von „Mysterien" des Adonis in einem anderen Sinne, nämlich als von öffentlichen Festspielen, die die Geschichte des Gottes dargestellt hätten. Ich kann freilich, was ich hier nicht zu begründen vermag, solche Feste auf israelitischem Boden nicht nachgewiesen finden. — Vgl. auch R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, 1924, S. 55 ff.

dagegen und vielleicht noch andere verwandte Gestalten auf semitischem Boden gehören in die Religion kaum hinein, sondern mehr in einen nicht religiös bestimmten Volksglauben.

Von den eigentlichen Göttern der Semiten — selbst die Ištar-Astarte und ihr verwandte Göttinnen nicht ganz ausgenommen — darf man sagen, daß, soweit unsere direkten Nachrichten zurückreichen, das Verhältnis ihres Wesens zur Natur immer ein recht loses gewesen ist. Sogar bei den Babyloniern und Assyrern, wo es am meisten hervortritt, ist es im wesentlichen darauf beschränkt, daß sie in ihren Offenbarungsformen eine Verbindung bekunden mit einem Naturkörper oder einer Naturerscheinung, mit einem Gestirn oder dem Gewitter, der Erde oder dem Wasser, einem Tier oder einem Baum. Sie sind nicht sowohl identisch mit dem Naturding, als daß sie darüber wie über ein ihnen speziell Angehörendes verfügen. Bei den Göttern der alten Arier und der Griechen liegt es ganz anders. Sie leben, und zwar nicht nur untergeordnete göttliche Wesen, sondern auch die großen Götter, ihr eigenes Leben in der Natur, und was sie darüber hinaus für den Menschen sind, ist eine Umwandlung des Naturalistischen in einen ihm im menschlichen Denken verwandten geistigen und speziell ethischen Gehalt. Bei den Semiten ist das für das religiöse Leben des Menschen Bedeutsame mit dem naturalistischen Gehalt der Götter fast wie ein Anderes, Selbständiges zusammengestellt. Bei ihnen sind die Naturmächte Götter nur in dem, was sie für den Menschen, nicht in dem, was sie als der Natur angehörend sind. Das gilt bis zu einem gewissen Grade schon für jene ältesten Lokalnumina, die wir auf kanaanäischem Boden in den Vätersagen des Alten Testaments unter dem Namen *ēl* antreffen. Wenn es für sie in einer Urzeit anders gelegen hat, so sind sie damals über die Art von Kräften oder Geistwesen noch nicht zu der von persönlichen Göttern emporgewachsen gewesen (S. 299 ff.).

Schon die Umwandlung von Naturgöttern in Stammesgötter oder ihre Angleichung an diese verleiht den semitischen Religionen einen sehr einförmigen Charakter. Dazu kommt noch die gleichmäßige Auffassung eines jeden Gottes als eines Wesens, das für den Menschen groß oder Herr ist, wobei sich diese beiden Vorstellungen, wie wir früher sahen (S. 74), geradezu decken. Die vielen Ausdrücke nämlich für den Herrn oder den Großen, die wir in allen

semitischen Dialekten beobachtet haben, gelten zweifellos nicht alle ursprünglich dem Stammesgott, gehören auch nicht zu den Übertragungen von diesem auf die anderen Götter, sondern gelten, wie sich uns weiterhin ergeben wird (VII Kap., 4), von alters her jedem Gott als solchem. Der Stammesgott trägt die Benennung *baʿal* oder auch *malk, malik* als einen eigentlichen Namen, der nie als allgemeingöttliches Ehrenprädikat angewandt wird. Die anderen synonymen Benennungen dagegen sind Epitheta für verschiedenartige Götter. Das zeigt sich besonders im Phönizischen in dem Gebrauch von *adon* und *rabbat*, im Aramäischen von מרא, מראת mit Pronominalsuffix als allgemein gebrauchten Gottesepitheten (II Teil, S. 263 ff.), ähnlich im Südarabischen in der Anwendung von מרא, מראת und anderen Epitheten mit der Bedeutung „Herr, Herrin" für verschiedene Gottheiten (s. unten S. 587). Alle diese Epitheta kommen in der Regel vor mit einem auf die Verehrer verweisenden Pronominalsuffix. Danach ist deutlich der Gott als der Herr gedacht in seinem Verhältnis zum Menschen. Sogar der jugendliche Gott von Byblos, den wir nicht glaubten unter die eigentlichen Götter rechnen zu sollen, hat das Epitheton *adon* erhalten, wenn das Ἄδωνις der Griechen wirklich davon abzuleiten ist. Die verschiedenen Epitheta mit der Bedeutung „Herr" oder „groß" charakterisieren den Gott als solchen. Man könnte sagen, daß die Begriffe Gott und Herr oder groß zusammenfallen. Im eigentlichen Sinn ist allein der Gott groß, wie noch Jesaja dies für Jahwe in Anspruch nimmt (S. 204). Unter allen Göttern aber ist für den Stamm der e i n e Stammesgott der Herr κατ' ἐξοχήν.

Wir werden weiterhin sehen, daß die Vorstellung der Gottheit als des Herrn oder der Herrin sich in der älteren Zeit fast überall bezieht auf das Verhältnis der Gottheit zum Menschen (s. unten VII Kap., 3). Nur bei den Babyloniern und Assyrern, deren Göttersysteme frühzeitig komplizierte Variationen aufweisen, gilt das Herrsein schon in älteren Urkunden auch dem Verhältnis der Gottheit zu einzelnen Gebieten oder Gegenständen der Natur. Aber auch hier ist von Anfang an *bēl* und *bēlit* die ständige Bezeichnung, mit der der Mensch die Götter anredet oder von ihnen spricht (s. unten S. 561 ff.). Im Alten Testament ist Jahwe zunächst der Herr Israels oder des einzelnen Angehörigen der Volksgemeinschaft. Daß er als Herr auch der Natur gegenüber gedacht wird, nämlich da, wo sie

nicht speziell dem Volk Israel etwas leisten soll, gehört erst einer späteren Form des Gottesglaubens an (s. unten VIII Kap., 3).

Danach, was das Groß- oder Herrsein des Gottes dem Menschen gegenüber bedeutet, ob es sich bezieht auf die Größe der Gottheit, die sich in der Natur bekundet, oder auf die der Kleinheit des Menschen, kann erst weiterhin gefragt werden (VII Kap., 4).

Den monotonen Charakter der semitischen Götterwelt, der noch mehr als durch die gleichmäßige Übertragung „ethischer" Eigenschaften des Stammesgottes auf die anderen Götter durch die Beilegung des Herrentitels an sie alle erzeugt wird, hat besonders stark empfunden RENAN (vgl. oben S. 297). Er hat daraus die Folgerung gezogen, daß ein von ihm als Einförmigkeit des Gottesglaubens im Gegensatz zu seiner Mannigfaltigkeit bei den Indogermanen sehr niedrig gewerteter Monotheismus der Ausgangspunkt der Religion bei den Semiten sei. Er konnte zu seiner Zeit von der bunten Naturbestimmtheit der babylonisch-assyrischen Götterwelt nur geringe Kenntnis haben und hat die großenteils aus ihr zu rekonstruierende Verschiedenheit der Götter bei den anderen Semiten übersehen. Seine Auffassung hat er darauf gegründet, daß er die bedeutungsverwandten abstrakten Gottesbenennungen *ba'al*, *malk*, *ab* usw. und namentlich das besonders bei den Südarabern so oft gebrauchte *ēl* auffaßte als Namen eines einzigen Gottes, während alle diese Namen sich doch nur verstehen lassen als allgemeine Benennung der verschiedenen Stammesgötter der einzelnen Stämme, die in ihrer Besonderheit das Dasein anderer Götter nicht ausschlossen. Was RENAN als ursprünglich ansah, ist aber in gewisser Weise das Resultat der Entwicklung des semitischen Gottesglaubens. Seine Auffassung wird dahin zu berichtigen sein, daß die Tendenz zu einer einheitlichen Auffassung fast aller Götter sich bei den Semiten nicht verkennen läßt. Sie hat den Religionen der Semiten — auch ganz abgesehen von der alttestamentlichen — die Befähigung verliehen, in ihren Ausgängen die Vorstellung von einer Gottheit hervorzubringen, die schlechthin groß ist, von einer alle anderen Götter überragenden Gottheit, wie sie sich in den Ausgängen des Heidentums besonders auf syrischem Boden geltend macht in der Steigerung der Verehrung des Sonnengottes. In ihm verschwindet allmählich hinter höchsten ethischen Eigenschaften die spezielle Naturbedeutung fast ganz und macht sich

nur darin noch geltend, daß die Sonne, die unsere Himmels- und Erdenwelt beherrscht, jetzt auch als der absolute Herr der Natur erscheint.

Das ist überall, im Alten Testament und im Paganismus, der Ausgang der Entwicklung auf semitischem Boden, daß eine universalistisch gedachte Gottheit zum Allherrn wird, wie zum Beherrscher der Menschheit so zu dem des gesamten Kosmos. Aber während auf hellenistisch beeinflußtem Gebiet in den Ausgängen des Heidentums philosophische Systeme in Fortführung babylonisch-syrischer Anregungen eine religiöse Befriedigung gefunden haben in der Reflexion über das Verhältnis des Allgottes zu der Welt und ihren Teilen, haben es die letzten vom Hellenismus weniger berührten Formen semitischer Religion, die Ausläufer des alttestamentlichen Judentums nur sehr wenig und die Religion des Begründers des Islam — man darf fast sagen — gar nicht getan. Das religiöse Interesse blieb hier daran haften, in dem Allherrn zu besitzen den Herrn seiner Gemeinde oder seines Volkes.

Die Vorstufe zu dieser Form des Monotheismus bildet die Auffassung eines Gottes als eines Herrn oder besser gesagt — in momentan isolierter Anschauung eines bestimmten Gottes — als des Herrn für eine Gemeinschaft unter den Menschen, für den Stamm. Daß diese Auffassung allgemein-semitisch war, wollte unsere bisherige Darstellung zeigen.

Es verbleibt noch die Aufgabe, nachzuweisen, daß eine bei allen Semiten verbreitete Auffassung von der Stellung des Menschen zur Gottheit, und zwar zu jedem Gott, dieser Gottesvorstellung entspricht. Die Art, wie sie zum Ausdruck kommt in der Bezeichnung des Verehrers der Gottheit als ihres Knechtes — also in einer Stellung zu ihr als zu dem Herrn —, wird bestätigen, daß wir den Gedanken von dem Herrsein der Gottheit mit Recht verstanden haben als in erster Linie und ursprünglich ihrem Verhältnis zum Menschen geltend. Damit steht in Verbindung eine Anschauungsweise, die besonders bei den Semiten, wie annähernd auch auf weiterem orientalischen Gebiet, hervortritt in strengem Gegensatz zu der Auffassung der Griechen und Römer, die Aneignung der Gottheit durch den Menschen in der Bezeichnung des verehrten Gottes zunächst durch den Stamm, zugleich aber auch durch den einzelnen Angehörigen

des Stammes als „seines" Gottes. Der Gott ist Herr des Stammes und des einzelnen Menschen; der Stamm und sein einzelnes Glied hat in ihm den ihm zugehörenden, mit ihm verbundenen Herrn.

Sechstes Kapitel

Die Gottesverehrer und der Gott

I. Der Verehrer des Gottes als dessen Knecht

1 Der Begriff des Knechtes in der Anwendung auf den Gottesverehrer

Wir haben bereits davon geredet, daß im Alten Testament von seinen ältesten Bestandteilen an die Bezeichnung des Verehrers der Gottheit als ihres Knechtes üblich ist (S. 176 ff. 196 ff. 228 ff.). Diese Ausdrucksweise ist bei allen semitischen Völkern im weitesten Umfang zu beobachten[1] und findet sich in derselben Ausdehnung und mit demselben Nachdruck vielleicht nur noch bei den Sumerern. In welchem Verhältnis deren gleicher Sprachgebrauch zu dem semitischen steht, wird weiterhin zu erwägen sein. Es kommt allerdings noch in vielen anderen Religionen gelegentlich einmal zum Ausdruck, daß der Mensch in seiner Unterordnung unter die Gottheit sich ihr gegenüber fühlt wie einen Knecht oder Diener. Im Veda vergleicht ein Frommer im Gebet an Varuna die Bußeleistungen, die er dem Gott zusagt, mit dem Dienst eines Knechtes: „Wie ein Knecht will ich dem Gnädigen genug tun"[2]. Der Semit dagegen vergleicht sich der Gottheit gegenüber nicht mit einem Knechte, sondern bekennt sich im eigentlichen Sinn als ihren Knecht und fühlt sich immer als solchen.

Die Wörter für „Knecht" in der religiösen Anwendung sind auf den verschiedenen semitischen Gebieten nicht überall dieselben. Bei den Kanaanäern, Aramäern und Arabern wird dafür wie bei den Hebräern das Wort *ʿabd, ʿebed* gebraucht. Besonders die Araber haben daneben noch andere Wörter für das Verhältnis des Verehrers zur Gottheit, die denselben oder doch einen verwandten Begriff aus-

[1] Vgl. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 48 f.
[2] Oldenberg, Die Religion des Veda ², S. 303.

zudrücken scheinen. Die Babylonier und Assyrer, bei denen der Wortstamm *ʿbd* nicht einheimisch ist, verwenden für das religiöse Verhältnis vorzugsweise das Wort *warad, arad*, das, ebenso wie *ʿabd* bei den anderen Semiten, im bürgerlichen Leben zur Bezeichnung des Knechtes dient. Daneben haben alle Semiten für die weibliche Verehrerin der Gottheit die Benennung als „Magd" *āmāh*.

Das west- und südsemitische *ʿabd* und ebenso das babylonische *warad* wird in der Anwendung auf die soziale Stellung zunächst von dem Sklaven gebraucht. Mit *ʿabd* wird er wohl als der „Arbeiter" bezeichnet[1]. Daneben wird hebräisches *ʿebed* sekundärerweise auf den Beamten eines Herrschers angewandt. Zweifellos ist in dem uralten religiösen Gebrauch das Wort ursprünglich in dem Sinne von „Sklave" verstanden worden. Es ist aber für die Bedeutungsentwicklung zu beachten der anscheinend schon sehr alter Zeit angehörende Gebrauch des Wortes in der höflichen Umgangssprache. Wie im Alten Testament und ebenso bei den Phöniziern und Arabern die Anrede nicht nur an den Höhergestellten, sondern an jeden, den man ehren will, lautet „mein Herr", nennt bei den Hebräern und Arabern der Redende sich selbst dem Angeredeten gegenüber „dein Knecht", ohne sich damit als seinen Untergebenen bezeichnen zu wollen. Jene Benennung des Frommen der Gottheit gegenüber hat also für den Semiten wenigstens in den Zeiten fortgeschrittener Kultur nicht dieselbe starke Bedeutung wie für unser Ohr. Da aber im ganzen Semitismus die Auffassung der Gottheit als des Herrn vor anderen die gewohnte war und immer blieb, so unterliegt es keinem Zweifel, daß mit jenen Ausdrücken durch alle Zeiten hindurch die dienende Stellung, die Unterwerfung unter den Willen der Gottheit zur Geltung kommen soll. Die weite Verbreitung der Ausdrucksweise bestätigt die Anschauung, daß dem Semiten die Vorstellung von der Gottheit als der über ihn gebietenden in seinem religiösen Leben immer in besonderem Maße gegenwärtig war.

Das Verhältnis des Sklaven zum Herrn ist aber nach alter Anschauungsweise, wie aus den Patriarchenerzählungen des Alten Testaments zu ersehen, nicht nur das des zu Gehorsam und Dienst Gezwungenen, sondern der Sklave kann auch seinerseits gewisse Rücksichten von dem Herrn erwarten. Freilich Rechtsansprüche diesem

[1] So Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 741.

gegenüber wird er in den ältesten Zeiten nicht gehabt haben. In bescheidenem Umfang ist dies allerdings schon im ältesten Gesetzbuch des Alten Testaments der Fall. Es wird an dem Herrn geahndet, wenn er seinen Sklaven oder seine Sklavin so schlägt, daß unmittelbar der Tod erfolgt (Ex 21 20); schlägt er dem Sklaven oder der Sklavin ein Auge oder einen Zahn aus, so erfolgt Freilassung des Geschädigten (Ex 21 26 f.). Aber noch der Codex Hammurabi kennt einen Anspruch des Sklaven bei Verletzung durch seinen Herrn nicht, sondern hat lediglich Bestimmungen über Entschädigung des Herrn bei Tötung oder Verletzung seines Sklaven durch einen dritten[1]. Nur die Sklavin, die ihrem Herrn Kinder geboren, hat unter bestimmten Umständen gewisse Ansprüche für sich und für ihre Kinder[2], und ein Sklave oder eine Sklavin, die Landeskinder und in fremdem Lande verkauft sind, sollen bei der Ankunft ihres neuen Herrn im „Lande", d. h. in ihrer Heimat, unter bestimmten Umständen die Freiheit erlangen[3]. Aber trotz solcher fast vollständigen Rechtlosigkeit des Sklaven noch in späteren Zeiten gewährt doch, und schon in primitiven Zuständen, sein Verhältnis zum Herrn als dessen Eigentum die Garantie des Schutzes gegen Gefährdungen durch andere, wie dies aus den Bestimmungen Hammurabis zugunsten des Herrn hervorgeht.

Schon deshalb kommt in der religiösen Anwendung des Begriffs „Knecht" auch das Moment der Zugehörigkeit des Verehrers zur Gottheit und eines darauf gegründeten Vertrauensverhältnisses zum Ausdruck. Überhaupt darf nach den Darstellungen ältester alttestamentlicher Berichte und nach noch jetzt im Orient bestehenden Sitten die Lage des Sklaven in frühen Zeiten als eine unter normalen Verhältnissen nicht unglückliche gedacht werden. Der Sklave ist in den Patriarchensagen ein Glied der Familie und hat in dieser Zugehörigkeit auch seinerseits teil an den Segnungen, die ihr zufallen[4].

---

[1] Die Gesetze Hammurabis ed. Winckler S. 59, 17, 60 ff. S. 61, 18, 45 ff. S. 63, 18, 84 ff. S. 65, 19, 77 ff. S. 69, 21, 66 ff. Vgl. sumerische Familiengesetze ebenda S. 87, 7, 13 ff.

[2] Ebenda, S. 35, 3 a, 73 ff. S. 41, 8 a, 13 ff. S. 43, 8 a, 43 ff. S. 49, 12 a, 37 ff. S. 51, 12 a, 71 ff.

[3] Ebenda, S. 73, 23, 72 ff. — Näheres über die Stellung des Sklaven nach altbabylonischem Recht bei MEISSNER, Babylonien und Assyrien, Bd. I, 1920, S. 375 ff.

[4] Vgl. das Beispiel des Suḥaim (bei GEORG JACOB, Das Leben der vorislâmischen Beduinen, [2] 1897, S. 138), der von dem Stamme seiner Herren in der ersten Person des Plurals spricht.

In eben dieser Art werden sich die alten Semiten ihr Verhältnis zur Gottheit vorgestellt haben, wenn sie sich als deren Sklaven bezeichneten.

Über die Bedeutungsnuancen, die in dem Begriff des Knechtes liegen können, läßt sich aus seiner Anwendung in religiösem Sinne außerhalb des Alten Testaments nicht viel entnehmen. Charakteristisch ist nur bei allen Semiten das sehr häufige Vorkommen theophorer Personennamen, die dem als Genitiv gedachten Gottesnamen ein Wort für „Knecht" voranstellen. Gewiß soll damit im Sinne der Namengeber der so Benannte nicht nur bezeichnet werden als ein zum Dienst der betreffenden Gottheit Verpflichteter, sondern ebenso als ein unter den Schutz dieses Gottes Gestellter. Das Mitenthaltensein dieser zweiten Bedeutung in den Personennamen darf daraus gefolgert werden, daß alle anders gebildeten theophoren Personennamen der Semiten etwas von der Gottheit aussagen, was sie zum Heile ihrer Verehrer getan hat oder tun wolle, oder ihr eine Eigenschaft beilegen, auf die sich die Gewißheit oder Hoffnung ihres Eintretens zugunsten ihrer Verehrer und so speziell des Namensträgers gründet.

Im Alten Testament sind Personennamen mit *ʿebed* selten, doch wohl sehr einfach aus dem Grunde, weil in der mosaischen Religion nur mit Variationen die Benennung als Knecht des einen Gottes Jahwe zulässig war. Sie enthält unter normalen Verhältnissen nichts für einen einzelnen Israeliten Bedeutsames, da jeder Angehörige des Volkes Diener Jahwes sein sollte. Neben dem Namen *ʿobadjāhū*, *ʿobadjāh* (LXX Ἀβδειού, Ἀβδιού), der im Alten Testament für mehrere Personen vorkommt, in der Form עבדיהו auch auf einem Siegel aus Cyrene mit althebräischer Schrift[1], finden sich im Alten Testament nur noch, für je eine Person gebraucht, *ʿabdēʾēl* und *ʿabdīʾēl*, worin *ēl* von Jahwe zu verstehen sein wird, die erste Form für die Zeit Jeremias (Jer 36 26), die zweite in einem zweifelhaften Geschlechtsregister der Chronik (I 5 15); die Namenbildung kann also verhältnismäßig jung sein. Derselbe Gedanke wie in den mit *ʿebed* gebildeten Namen liegt gewiß vor in dem Namen *ešbaʿal* „Mann Baals", den wir aus der davidischen Zeit kennen. Der Namensträger wird damit anscheinend als Höriger der Gottheit bezeichnet. Wenn wir in früherem Zusammenhang (S. 90 ff.) den Namen richtig beurteilt haben,

[1] M. A. Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 46 f.

so wäre mit *baʿal* Jahwe gemeint. Anderenfalls würde es sich wahrscheinlich um einen von den Kanaanäern entlehnten Namen handeln.

Auf polytheistischem Gebiet liegt es für die Bildung theophorer Namen mit *ʿabd* oder einem synonymen Ausdruck anders. Mit der Benennung als Diener eines bestimmten unter den verschiedenen Göttern wird zum Ausdruck gebracht, daß der Namensträger eben diesen Gott als seinen Patron ansehen darf und soll.

Im Alten Testament läßt sich deutlich erkennen, daß *ʿebed* in religiöser Anwendung mit dem darinliegenden Begriff des Eigentums den des Schutzverhältnisses und allgemein den der Zusammengehörigkeit verbindet. Wir haben gesehen, daß mit *ʿebed* zunächst der Verehrer Jahwes sich selbst als dessen Diener bezeichnet, und daß das Wort dann als ein Ehrenname angewandt wird auf solche, die in einem besonderen Dienstverhältnis zu Jahwe stehen, eine Mission von ihm empfangen haben, so auf die Propheten. Erst in der Ausdehnung der Anwendung von „Knecht" in kollektivem Sinn auf die Jahweverehrer überhaupt, auf das Volk Israel seit Ezechiel und des Plurals „Knechte" auf alle einzelnen Israeliten bei einem Deuteronomisten (S. 198) tritt, besonders deutlich bei Deuterojesaja, neben die alte Beziehung auf den zu leistenden Dienst die auf den von Jahwe dem Volk als seinem Sklaven, also seinem Eigentum, zu gewährenden Schutz hervor. Bei Ezechiel 28 25 ist die Bezeichnung des Volkes Israel als Jahwes Knecht Ausdruck dafür, daß Jahwe sich Israel aus der Menge der Völker angeeignet hat. Wo Deuterojesaja die Bezeichnung als „Knecht" auf das empirische Volk als ganzes anwendet, ist sie gemeint in dem Sinne, daß das Volk als Jahwes Knecht des Schutzes und der Hilfe Jahwes versichert sein darf (44 1 ff.; 48 20), daß Jahwe das Volk ansieht als das seinige, von ihm erwählte (41 8. 9; 43 10; 44 21; 45 4). Nur einmal verbindet sich damit die Anschauung, daß Israel als „Knecht" eine Aufgabe hat (42 19 *ʿabdī* parallel mit „mein Bote"). Wo dagegen Deuterojesaja, oder wer sonst der Verfasser der „Lieder" vom Ebed-Jahwe sein mag, von der Figur des idealen Knechtes Jahwes redet, denkt er dabei zumeist an die Mission, die dieser Knecht auszuführen hat, also an seinen Dienst (49 3. 5. 6; 53 11; vgl. den Zusatz 50 10), nur einmal (42 1) daran, daß der Knecht als Jahwes „Erwählter" in einem besonders nahen Verhältnis zu Jahwe steht.

Die Beziehung des Knechtsverhältnisses auf die Gemeinschaft

mit der Gottheit und auf das daraus sich ergebende Eintreten der Gottheit für den Knecht ist, obgleich sie im Alten Testament erst spät hervortritt, gewiß nicht eine erst auf alttestamentlichem Boden entstandene Auffassung des Begriffs, sondern, wie wir aus den bei allen Semiten gebräuchlichen Personennamen mit *ʿabd* und seinen Synonymen entnehmen zu können glaubten, eine den Semiten gemeinsame Auslegung. Ihr spätes Hervortreten im Alten Testament wird darauf beruhen, daß die alttestamentliche Religion, die für das Volk Israel nur einen Gott kennt, seinen einzelnen Angehörigen nicht den Schutz dieses Gottes zu versichern brauchte, der ihnen als Gliedern des Volkes zukam. Erst mit der Anwendung der Bezeichnung „Knecht" auf das Volk Israel als ein Kollektivindividuum, die vor Ezechiel nicht vorkommt, macht sich die Auffassung von einem Schutzverhältnis ausdrücklich geltend. Das geschieht zur Zeit des Exils, als bei den Exulanten die Besorgnis aufkam, daß Jahwe sein Volk verstoßen habe. Da wird ihnen von den Propheten der Trost gegeben, daß in der einstmaligen Berufung Israels zum Volke Jahwes bei der Ausführung aus Ägypten ihm die Aufgabe gestellt wurde, dem Willen Jahwes gehorsam, d. h. sein Knecht zu sein, und daß mit dieser Stellung die Gewißheit des Schutzes gegeben sei, wie sie in dem Verhältnis eines Knechtes zu dem menschlichen Herrn besteht. Erst später tritt dann dieser Gedanke des Schutzes auch in der Anwendung der Bezeichnung als eines Knechtes Jahwes auf den einzelnen hervor. Von einigen Psalmisten wird diesem Gedanken die neue Wendung gegeben, daß sie auf die Beteuerung Jahwe gegenüber: „ich bin dein Knecht" geradezu Ansprüche an den schirmenden Gott gründen (Ps 116 16 bis; 119 125; 143 12). Sie denken dabei schwerlich an den Lohn für geleisteten Dienst, sondern eher an einen durch ihre Zugehörigkeit zu dem Volke, also durch die Geburt, ihnen zukommenden Schutz, wie Ps 116 16 das zu „dein Knecht" hinzugefügte „deiner Magd Sohn" (vgl. Ps 86 16) zu zeigen scheint. Abgesehen von dieser speziellen Ausdrucksweise ist es deutlich, daß die Psalmisten mit der bei ihnen immer wiederkehrenden Selbstbezeichnung als „dein Knecht" ein Verhältnis des Vertrauens und der Liebe zwischen sich und Gott zum Ausdruck bringen wollen. Im Buche Hiob nennt Gott den Hiob dem anfeindenden Satan und den anklagenden Freunden gegenüber seinen Knecht nicht nur in Anerkennung der Frömmig-

keit Hiobs, sondern fast mehr noch, um ihn als seinen Schützling zu bezeichnen.

Die Auffassung des Volkes Israel als des Knechtes Jahwes hat sich, wie wir soeben sahen, erst spät gebildet. In älterer Zeit ist immer nur von einem einzelnen als einem Knechte Jahwes oder von einer bestimmten Gruppe im Volke, die besondere Dienstleistungen aufzuweisen hat, als von Knechten Jahwes die Rede (S. 177). In den Religionen der anderen Semiten läßt sich die generalisierende Anwendung des Begriffs „Knecht" auf einen Stammes- oder Volksverband überhaupt nicht nachweisen. Das könnte etwa begründet sein in der Beschaffenheit unserer Quellen. Wir haben nichts als Inschriften, in denen ein einzelner oder — und die Fälle sind selten — eine kleine Kultgemeinschaft von ihrem Verhältnis zu einer Gottheit redet. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß sich aus einem darüber hinausgehenden Material die Sachlage als eine andere darstellen würde. Wie im Alten Testament zunächst nur der einzelne sich als Knecht Jahwes bezeichnet, ebenso wird wohl in den anderen Religionen wahrscheinlich immer nur der einzelne sich selbst oder auch einen anderen benannt haben als den Knecht eines Gottes. Gewiß sollen von Anfang an alle Angehörigen des Volkes Israel Diener Jahwes sein und ebenso alle Angehörigen eines anderen Volkes oder eines Stammes Diener des Volks- oder Stammesgottes. Aber das braucht als etwas Selbstverständliches nicht ausgesprochen zu werden. Die Bezeichnung des Volkes Israel als des Knechtes Jahwes kommt, wie wir sahen, erst zu einer Zeit auf, wo es durch geschichtliche Fügungen in einem bestimmten Sinne zweifelhaft wurde, ob das Volk Jahwe angehöre, weil es schien, als ob Jahwe sein Volk verlassen habe. Die Gedanken, welche die exilischen Propheten mit dem tröstenden Gebrauch des Namens „Knecht Jahwes" für Israel verbinden, setzen eine Lösung des Gottesbegriffs vom nationalen Gebundensein voraus. Die Zugehörigkeit zu Jahwe erscheint nicht mehr als etwas Selbstverständliches, sondern bedarf der Versicherung. Eine derartige Wende ist innerhalb einer Stammesreligion unmöglich und ist für die entwickelteren Religionen der nicht-hebräischen Semiten nirgends bezeugt.

Inwieweit die Anwendung des Begriffs „Knecht" auf ein individuelles Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gottheit, die wir glauben als die ursprüngliche Form ansehen zu müssen, bedeutsam

ist für die Auffassung überhaupt des religiösen Verhältnisses in den außeralttestamentlichen Religionen der Semiten, wird erst zu erwägen sein, wenn wir zunächst eine Vorstellung gewonnen haben von der Verbreitung des Begriffs in religiöser Anwendung bei allen semitischen Völkern.

2 Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Kanaanäern und Aramäern

Außerhalb des Alten Testaments besitzen wir, wie schon gesagt, für die Auffassung des Verehrers als des Knechtes wenig anderes Material als Personennamen. Sie sind in so großer Zahl vorhanden, daß eine Aufzählung an dieser Stelle unausführbar und zwecklos sein würde. Ich muß mich darauf beschränken, hinzuweisen auf anderwärts vorliegende Sammlungen solcher Namen und dazu einzelne Ergänzungen zu geben, wie sie mir zurzeit möglich sind. Sie werden sich sehr erweitern lassen. Es kann hier nur darauf ankommen, bestimmte allgemeine Beobachtungen zu machen über die Art der Gottesnamen, mit denen in den Personennamen *ʿabd* und seine Synonyma verbunden werden. Was darin charakteristisch zu sein scheint, werde ich mit möglichster Vollständigkeit anzugeben suchen.

Hinter den vielen hierher gehörenden männlichen Personennamen stehen an Zahl bei weitem zurück die uns bekannten Frauennamen, die aus dem allgemein-semitischen Worte für „Magd" *amat* und einem Gottesnamen gebildet sind. In den Inschriften ist naturgemäß viel seltener von Frauen als von Männern die Rede.

Da ich ausgegangen bin von dem hebräischen Gebrauch des Begriffs *ʿebed*, stelle ich voran die Personennamen derjenigen anderen Völker, die sich ebenfalls des Wortes *ʿabd* bedienen, und unter ihnen wieder die der nicht-hebräischen Bewohner Palästinas.

Ob der im Alten Testament genannte Name *ʿobēd-ĕdom* (II Rg 6 10 ff.), dessen Partizipialbildung *ʿobēd* mit dem Nomen *ʿebed, ʿabd* gleichwertig ist, hierherzustellen ist mit Auffassung von *ĕdom* als einem Gottesnamen, läßt sich bezweifeln. Wir haben allerdings einige Spuren für eine kanaanäische Gottheit אדם, *atuma* [1]. Sie würde doch wohl den Edomitern angehören und dann jener ʿObed-Edom wahrscheinlich ein Edomiter sein.

[1] S. Artikel „Edom" PRE [3], Bd. V, 1898, S. 166, 41 ff.

Weit ältere und sicherere Belege haben wir für eigentlich kanaanäische theophore Personennamen mit *ʿabd* in den Amarna-Briefen: *abdi-addi* „Knecht des Addu (Hadad)", *abdi-aširta* „Knecht der Ašera", *abdi-ḫiba, abdi-milki, abdi-ninurta, abdi-(ilu)uraš* (vgl. punisches עבדארש). Auch die Namen *abdi-irama, abdi-tirši* sind gewiß theophore[1]. In den phönizischen Inschriften finden sich zahlreiche mit *ʿabd* gebildete Personennamen, darunter viele öfters vorkommend. In den meisten Fällen ist der zweite Teil deutlich ein Gottesname; wahrscheinlich ist er es überall. Am häufigsten begegnen wir allbekannten Gottesnamen: „Knecht des Melkart, des Ašmun, des Sonnengottes (*šmš*), der Astarte, der Milkat, der Tanit" usw.[2]. Dazu kommen noch einige Namen, die mit בד, einer Abkürzung von עבד, gebildet sind[3]. Den Namen mit עבד ist doch wohl an die Seite zu stellen *mut-baʿlu* in den Amarna-Briefen, punisch מתנבעל, gewiß zu erklären „Mann (d. i. Höriger) des Baal" (vgl. assyr. *mutu* „Mann", hebr. *mĕtīm* und die alttestamentlichen Personennamen *mĕtūšāʾēl, mĕtūšelaḥ*).

Als Beispiel dafür, daß außerhalb des Personennamens der Verehrer sich selbst bezeichnet mit „Knecht", weiß ich auf kanaanäischem Boden nur zu nennen eine doppelt erhaltene Inschrift aus Malta (CIS I, 122, 2 und 122 bis, 1), eine Weihung an Melkart, worin die Weihenden ihn mit „unser Herr" (אדנן Z. 1) bezeichnen: „was gelobt haben deine Knechte [oder „dein Knecht", עבדך] ʿAbdosir und sein Bruder Osiršamar".

Neben der Bezeichnung des männlichen Gottesverehrers mit *ʿabd* werden Frauen bezeichnet als *amat* „Magd" einer Gottheit. In den Amarna-Briefen wird von Rib-Addi eine Sklavin Ummaḫnu, Gattin des Bybliers Iškuru, genannt als *amtu ša (iltu) bēlit [ša] gub[l]a* „Magd der Baʿalat-Gebal" (ed. Knudtz. 83, 54 f.; 85, 85 f.; vgl. 84, 42 f.; 86, 24 f.), womit sie offenbar nicht nur als Verehrerin, sondern speziell als Priesterin der Göttin charakterisiert wird; denn die wiederholte Erwähnung dieser Stellung will hervorheben, daß durch den Verkauf der Ummaḫnu nach Ägypten, wovon sich mit einiger Deutlichkeit zwischen den Zeilen lesen läßt, die Ansprüche der Göttin

[1] Die Belege s. in Otto Webers Eigennamenverzeichnis der Ausgabe von Knudtzon, S. 1555 f. Zu *ḫiba* als hettitischem Gottesnamen s. Weber a. a. O., S. 1333.

[2] S. die Belege Epigr., S. 332 ff. Dazu noch der sonderbare punische Personenname עבדלאר Répert. 17, 7; ob לאר statt יאל? S. Lidzbarski, Altsemitische Texte, 1907, S. 54 zu 69, 7.

[3] Belege s. Epigr., S. 233 f.

verletzt sind[1]. Die phönizischen Inschriften bieten einige Frauennamen, die aus אמת und einem Gottesnamen gebildet sind. Eine Abkürzung von אמת ist מת in den punischen Namen מתמלכת, מתמלקרת „Magd der Milkat, des Melkart". Eine andere Abbreviatur ist deutlich אמ in dem Namen אמאשמן „Magd des Ašmun" und kann es auch sein in anderen mit אמ und einem Gottesnamen gebildeten Frauennamen (S. 365 f.)[2].

Bemerkenswert ist, daß in den vielen Personennamen mit *ʿabd* und *amat* und analogen Namen mit nur vier mir bekannten Ausnahmen immer der Eigenname eines bestimmten Gottes gebraucht ist. In einer Inschrift aus Umm-el-ʿawāmīd (CIS I, 7, 1. 2) kommt vor der Name עבדאלם *ʿabdēlīm* „Knecht der Götter" für zwei Personen, den Weihenden und seinen Großvater. Gleichbedeutend ist der nur in griechischer und lateinischer Transkription bekannte Name Abdalonymus (Plutarch., de Alex. fort. 2, 8; Justin. 11, 10, 8; Curt. 4, 1, 19 ff.), d. i. עבדאלנם „Knecht der Götter". Eine Parallele ist der punische Name מתנאלם, auch in lateinischer Inschrift Muthunilim, gebildet ebenso wie מתנבעל, also „Mann der Götter". Ferner gehört hierher das deutlich als Eigenname vorkommende כלבאלם, eigentlich „Hund der Götter", gewiß im Sinne von „Knecht der Götter", in einer Inschrift aus Kition CIS I, 49 und einer anderen aus Karthago CIS I, 702, 3 f. (לבאלם[כ]). Daneben ist wohl zu stellen der Personenname כלבא CIS I, 52, 1 bis aus Kition, der wahrscheinlich Hypokoristikon eines theophoren Namens ist. Die Bedeutung des כלב war für ein phönizisches Ohr nicht so anstößig wie für das unsere, da man dabei kaum direkt an den Hund als den dem Menschen dienenden dachte: כלבם ist in CIS I, 86 B, 10 doch wohl zu verstehen von den Hierodulen wie *keleb* Dt 23 19, und in dem Eigennamen wird man in allgemeinem Sinn an einen den Göttern Geweihten gedacht haben. In jener Inschrift werden die *kelabim* zwischen Sängern und Tempelbeisassen (*gerim*) genannt, ohne daß eine verächtliche Bedeutung an der Bezeichnung zu haften scheint[3].

Die Namenbildungen *ʿabd-baʿal*, *mutun-baʿal* sind nicht neben

---

[1] S. O. Weber, Die El-Amarna-Tafeln ed. Knudtz., S. 1172 f.

[2] Belege für die Frauennamen s. Epigr., S. 219 ff. 319. Dazu noch punisch אמתמלך CIS I 1371, 1 „Magd des Milk".

[3] Zu den Namen mit כלב sind gewiß zu stellen babylonische wie *kalbi-sin*, *kalbi-šamaš* usw. (Tallqvist, S. 87).

die mit den allgemeinen Gottesbenennungen *elim* und *alonim* zusammengesetzten Namen zu stellen, da alleinstehendes *baʿal* überall Abkürzung ist für den volleren Namen eines bestimmten Gottes. Abgesehen von dem *mut-baʿlu* in den Amarna-Briefen, die überhaupt *baʿl* im Wert eines Eigennamens gebrauchen, kommt, soviel ich sehe, *mutun-baʿal* nur und *ʿabd-baʿal* mit einer Ausnahme nur im Punischen vor, wo *baʿal* als Abkürzung für den Eigennamen des karthagischen Gottes Baʿalḥamman gebraucht wird, der wohl mit Melkart identisch ist. In dem בעל des Namens עבדבעל auf einem zu Khorsabad gefundenen Siegel, anscheinend etwa aus dem achten Jahrhundert v. Chr.[1], kann die Abkürzung eines volleren phönizischen mit *baʿal* gebildeten Gottesnamens vorliegen oder vielleicht der Name *baʿal* substituiert sein für das babylonisch-assyrische *bēl* als den Eigennamen eines bestimmten Gottes, wobei wohl an den babylonischen Marduk zu denken wäre.

Die inschriftlichen Zeugnisse für die Namen mit dem allgemeinen *elim* sind wohl alle jung. Die Inschrift aus Umm-el-ʿawāmīd scheint aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zu stammen; für die Inschrift aus Kition haben wir keine Garantie höheren Alters. Die anderen Zeugnisse sind karthagische. Aber nach den Erwähnungen bei Autoren scheinen diese Namenbildungen doch nicht ganz spät zu sein. Josephus (C. Ap. I, 21; ed. Niese § 157) nennt einen Ἀβδήλεμος für Tyrus aus der Zeit vor Cyrus, und der Name Abdalonymus ist bei Justinus und Curtius (S. 533) überliefert als der eines Königs von Sidon zur Zeit Alexanders des Großen[2]. In den anderen semitischen Dialekten kenne ich ein Analogon zu diesen Namenbildungen nur im Babylonischen. Im Aramäischen und Nordarabischen kommen wohl Namen vor, die aus *ʿabd* usw. mit folgendem singularischen *ēl* oder *elah, ilah, allāh* gebildet sind, aber keine mit dem Plural einer allgemeinen Gottesbenennung. Es wird zusammenfassend über diese Bildungen zu reden sein am Schlusse der Besprechung der Personennamen (S. 548 ff.).

Auch im Aramäischen kommen viele Personennamen mit *ʿabd* vor. Alt könnte darunter vielleicht sein der Name עבדהדד *ʿabdhadad*

[1] M. A. Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 6 no. 3. Die Inschrift kanaanäisch (phönizisch) nach Epigr., S. 333.

[2] Korrumpiert zu Βαλλώνυμος Diod. 17, 46 p. 196 als Name eines Königs von Tyrus. Vgl. Poll., onomast. 6, 105 Ἀβδελώνυμος ὁ Σικυώνιος bzw. ὁ Σιδώνιος.

„Knecht des Hadad“ in einer Siegelinschrift[1]. Hierher wird wohl gehören der Name *ʿăbēd nĕgō* (*ʿă. nĕgō*) im Buche Daniel (1 7 usw.), zweifellos korrumpiert aus *ʿăbēd nĕbō* „Knecht des Nebo“. Der Verfasser des Buches Daniel wird diesen Namen bei Aramäern kennen gelernt haben.

Soviel ich sehe, finden sich unter den Namen mit *ʿabd* außer jenem *ʿabd-hadad* sonst keine, die sich als altaramäisch erkennen lassen. Die mir bekannten gehören vorzugsweise den Nabatäern, und zwar großenteils den Urhebern der Sinai-Inschriften, an und den Palmyrenern[2]. Da die Nabatäer der Herkunft nach Araber und die Palmyrener mit arabischen Elementen stark vermischt waren, so können wir es bei beiden großenteils mit arabischen Personennamen zu tun haben. Das wird mehrfach bestätigt durch Bildung der Namen und die Vergleichung mit arabischen.

In den aramäischen Inschriften aus Assur aus der Partherzeit, die der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Ära anzugehören scheinen, also mit den jüngeren unter den Sinai-Inschriften ungefähr gleichzeitig sein werden, und in den Inschriften aus Hatra, die bis in das letzte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen mögen[3], kommen zwei theophore Namen mit *ʿabd* vor: in Hatra *ʿabd-elahā*ʾ (עבדאלהא) „Knecht Gottes“[4] und in Assur *ʿabd-mā*[*r*]*tan* (עבד[נ]רתן) „Knecht unserer Herrin“, d. i. der Göttin Serū(ī)[5].

Aus der Doctrina Addai (ed. Phillips, London 1876, S. 17 bzw. 16) kennen wir, wahrscheinlich als edessenischen, den Namen ܥܒܕܫܡܫ „Knecht des Sonnengottes“; für Emesa ist erhalten die Transkription Αβδασαμσο[ν] (Genit., Wadd. 2569). Als Hypokoristikon eines theophoren Namens wird anzusehen sein der Name Ὀβεδος in einer In-

[1] Clermont-Ganneau, Notes d'archéologie orientale 25, 1883, S. 167. 171 f.

[2] S. die Zusammenstellung Epigr., S. 332 ff. Dazu hinzuzufügen nabatäisch aus Petra und Umgegend: עבדאלהי CIS II, 381. 398. 428; Brünn.-v. D. I, S. 285 no. 292 w; vgl. ebenda S. 413 no. 848 b u. c (ebenso sinait.); עבדלהי CIS II, 435; עבדאלא CIS II, 481 (sehr unsicher); עבדאיסי Ephem. III, S. 276 „Knecht der Isis“; עבדבעלי Brünn.-v. D. I, S. 120, c (vgl. sinait. עבדאלבעלי). Zu עבדאלגא hinzuzufügen Ephem. III, S. 268 (aus dem Hidschāz).

[3] Zur Datierung s. Jensen, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft no. 60, 1920, S. 23. 49.

[4] Andrae, Hatra, 21. Wissenschaftliche Veröffentlichung d. Deutschen Orient-Gesellschaft 1912, S. 163, Abb. 280b; vgl. Jensen a. a. O., S. 47.

[5] Jensen a. a. O., S. 18 no. 32; vgl. S. 35.

schrift aus ʿAjūn im Hauran (Wadd. 1984c Οβεδος) und einer anderen aus er-Rušēde im Hauran (Duss.-M., Rapp., S. 667, Οβεδου Genit.).

Dazu kommen in nabatäischen und palmyrenischen Inschriften theophore Namen, die mit Synonymen von *ʿabd* gebildet sind. Sie sind deutlich arabischen Ursprungs. Dahin gehören die aus אמר und einem Gottesnamen bestehenden Personennamen, worin das arabische اِمْرُؤٌ „Mann" zu erkennen ist. Der Namensträger scheint damit als Höriger der Gottheit bezeichnet zu werden, ebenso wie in dem alttestamentlichen Namen *ešbaʿal* (S. 527) und in den phönizischen mit *mutun* (S. 532). Der Name אמרשא, αμρισαμσου kommt in Palmyra vor (Vog. 2, 2[1]), worin שא zweifellos Gottesname ist, mag nun die Transkription ihn richtig verstanden haben (שא = שמש „Mann des Sonnengottes") oder nicht[2], ferner אמר־אלהי (mit arabischem genitivischen *i*) „Mann Gottes" in der Umgegend von Petra (CIS II, 475), אמרא־יעות „Mann des (Gottes) Jaghūṯ" in Petra (CIS II, 411. 412) und in den Sinai-Inschriften (CIS II, 558), daneben aus dem Hauran die Transkriptionen für אמראל: Αμριλιος, Αμβριλιος, Αμρειλιος[3].

Bedeutungsverwandt sind wohl auch die mit גרם (transkribiert γαρμ, garm) und einem Gottesnamen gebildeten Personennamen. Das Wort entspricht einem arabischen جِرْمٌ = جِرْمٌ „corpus" und scheint in Verbindung mit einem Gottesnamen den Namensträger als Besitztum des Gottes zu bezeichnen[4]. Derartige Namen finden sich wiederholt in den Sinai-Inschriften, so z. B. häufig גרמ־אלהי „Besitz (?) Gottes"[5]. Eben dieser Name in der kontrahierten Form גרמלהי auch in der Umgegend von Petra (CIS II, 355). Daneben zu Būsān im Hauran der verstümmelte, jedenfalls durch einen Gottesnamen zu ergänzende Personenname Γαραμ . . . (Wadd. 2243[6]).

---

[1] Vgl. noch Epigr., S. 500.

[2] Über das שא in Personennamen s. Artikel „Sonne" PRE[3], Bd. XVIII, 1906, S. 507.

[3] Ephem. I, S. 331.

[4] Im Nabatäischen und wiederholt in Palmyra kommt der Name שמשגרם vor (Epigr., S. 379; Ephem. I, S. 340), syrisch für Edessa mehrfach bezeugt (Artikel „Sonne" a. a. O., S. 500, 60 ff.) und bei griechischen und lateinischen Autoren oft genannt für Personen auf altaramäischen Gebieten in den Transkriptionen Σαμσιγέραμος, Σαμσικέραμος, Samsigeramus, Samsiceramus. Hier kann aber *grm* nur als Verbum aufgefaßt werden (vgl. Artikel „Sonne", S. 511, 32 ff.).

[5] S. die Zusammenstellung der Namen Epigr., S. 252.

[6] Von WADDINGTON willkürlich ergänzt Γαραμ[ήλου] (Genitiv).

Mit den Namen, die *ʿabd* enthalten, sind ferner anscheinend irgendwie zusammenzustellen die vielen mit תים *taim* beginnenden Namen im Nabatäischen und Palmyrenischen. Es ist dies ein Wort arabischer Herkunft, wie aus seinem Gebrauch in südarabischen und thamudenischen Personennamen und aus seiner Beschränkung in den aramäischen Inschriften auf nabatäische und palmyrenische Namen hervorgeht[1]. Es scheint ein in der arabischen Schriftsprache veraltetes Appellativum zu sein, das eben nur in Personennamen erhalten ist. Nach der Anwendung in diesen muß es die Bedeutung „Knecht“ oder eine analoge haben[2]. Namentlich in den Sinai-Inschriften und den palmyrenischen sind Namen mit *taim* häufig. Daneben kommt ein Hypokoristikon תימו vor in einer Sinai-Inschrift und häufig in anderen nabatäischen Inschriften, besonders in Petra, ein zweites in der Form תימי in Palmyra und ein drittes תימא[3] im Palmyrenischen und Nabatäischen (einmal in einer Sinai-Inschrift)[4]. In griechischen Inschriften auf nabatäischem Boden findet sich Θαιμήλου (תימ־אל) und sehr häufig das Hypokoristikon Θαῖμος oder Θέμος[5], auch als Name eines Palmyreners Themus[6].

---

[1] Beurteilung des *taim* als Gottesname (so MOBERG, The Book of the Himyarites [s. oben S. 48, 6], S. XCVII) ist durch die Art des Gebrauchs ausgeschlossen.

[2] Vgl. ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, S. 56. 63.

[3] Das End-א ist wohl der Rest eines mit א beginnenden Gottesnamens, etwa אלהי (so LIDZBARSKI, Epigr., S. 385), schwerlich die Endung א der Hypokoristika im Hebräischen und Phönizischen.

[4] S. Zusammenstellung von Namen mit *taim* Epigr., S. 385. Seitdem sind Belege für die Kurzformen תימו, תימי, תימא so vermehrt worden, daß auf eine Aufzählung zu verzichten ist. Ich nenne als die wichtigsten Fundstätten für Petra DALMAN, Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem, 1912, S. 79 ff.; für Palmyra SOBERNHEIM, Palmyr. Inschr. II (aufgenommen in Répertoire, Bd. IV, 2127 ff.). Zusammenstellungen mit ausgeschriebenen Gottesnamen ohne Anspruch auf Vollständigkeit: in Petra תימלהי (= תימאלהי) CIS II, 385; im Hidschāz תימנותי JAUSSEN und SAVIGNAC, Mission archéologique en Arabie, Paris 1909, S. 225 no. 92. 93 und dazu Ephem. III, S. 270 f. (zum Gottesnamen s. oben S. 472); auf nabatäischem Gebiet (Umm ed-dschemāl) תימיתעו Répert. 2075, 2; in Palmyra תימרצו ebenda 1654, 3 und öfter; תימשמש ebenda 2129, 2; תימשא ebenda 1676; 2211, 4. 7; vgl. in Palmyra Θαιμισᾶς Répert. 2161, 1. Aus תימרצו entstanden der Name eines Bischofs von Ktesiphon ܬܘܡܪܨܐ mit Umwandlung des י in ו (NÖLDEKE, ZDMG 41 [1887], S. 712).

[5] Zahlreiche Belege bei WADDINGTON (s. Index von CHABOT); ferner bei BRÜNNOW und v. DOMASZEWSKI, Die Provincia Arabia, Bd. III, S. 395.

[6] Ephem. II, S. 92 f. Vgl. Theimes als das cognomen eines Duumvir von Sarmizegethusa in Dacien, der aus Palmyra zu stammen scheint, und den Namen Θαῖμος in der Umgegend von Lyon für einen Decurio, der aus Athela bei Canatha in Syrien dorthin gekommen ist, bei TOUTAIN, Les cultes païens (s. oben S. 393, 2), Bd. II 1911, S. 63.

Ebenso wie in den phönizischen finden sich auch in aramäischen Inschriften Frauennamen, die aus אמה „Magd" und einem Gottesnamen gebildet sind[1].

Zu den aramäischen theophoren Namen mit *ʿabd* und seinen Synonymen ist zu bemerken, daß in dem einzigen, der alt sein könnte, in *ʿabd-hadad*, ein bestimmter einzelner Gott genannt ist. In den nur aus jüngeren Quellen bekannten Namen werden, verbunden mit *ʿabd*, zum Teil ebenfalls bestimmte Götter genannt, so in verschiedenen Gegenden die Gottheit *manat, manawāt*, in Palmyra die Göttin *allat* (*lat*)[2], in den Sinai-Inschriften Dusares, in Edessa und Emesa der Sonnengott (*šmš*, σαμσ); verbunden mit *amr*: in Petra die Gottheit mit dem abbrevierten Namen שא (σαμσ), in Petra der Gott Jaghūṯ; verbunden mit *taim*: in Palmyra die Gottheiten *reṣu* (*arṣu*) und שא. Stark hervor tritt in späteren Zeiten unter den Gottesnamen, die mit *ʿabd* usw. kombiniert werden, nur der des Sonnengottes (*šmš*). Aber daneben nehmen einen breiten Raum ein Namen, die mit den allgemeinen Gottesbenennungen *elah, ilah* oder *allāh* und *ēl* gebildet sind. Wir haben in Hatra gefunden den Namen *ʿabd-elahā*'; nabatäisch und speziell in den Sinai-Inschriften kommen vor עבד־אלהי und daraus zusammengezogen עבדלהי (das *i* arabischer Genitiv عبد إلَهِ oder عبد ٱللّٰهِ), sinaitisch auch kontrahiert עבדלה; in der Umgegend von Petra אמר־אלהי; im Hauran die aus אמר־אל entstandenen Transkriptionen Αμριλιος, Αμβριλιος, Αμρειλιος; in den Sinai-Inschriften גרמ־אלהי, ebenda und in Petra kontrahiert גרמלהי; nabatäisch und speziell in den Sinai-Inschriften תימ־אלהי, kontrahiert תימלהי und sinaitisch in der Form תימאלה; in Petra Θαιμήλου. Ich stelle diese Beobachtungen einstweilen ohne Beurteilung neben analoge, die wir an den kanaanäischen Namen gemacht haben. Es wird darauf zurückzukommen sein (S. 548 ff.).

3 Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Süd- und Nordarabern

Mit den nabatäischen Namen sind wir bereits großenteils in das Gebiet arabischer Namenbildung hinübergetreten. Wir haben es in

[1] Epigr., S. 221. Ein weiterer Beleg für אמתשמש = אמתשמש „Magd des Sonnengottes" aus der Umgegend von Edessa bei POGNON, Inscr., S. 104 no. 58.

[2] Es muß hier dahingestellt bleiben, ob einige nabatäische aus *ʿabd* und einem Königsnamen gebildete Personennamen auf Vergötterung des Königs beruhen.

diesen Fällen mit Namen nordarabischer Herkunft zu tun. Es wird aber zweckmäßig sein, das ältere und reichere südarabische Material zuerst zu berücksichtigen. Auch hier begegnen wir einer Reihe von Personennamen, die aus *ʿabd* und dem Eigennamen einer Gottheit gebildet sind. Als sicher theophore Namen nenne ich folgende: עבדשמס (CIS[1], 81, 1; 550, 1) „Knecht der Sonnengöttin", עבדעתתר (CIS 398, 6. 10) „Knecht des ʿAttar", עבדלת [= עבדאלת] (Müll., Hofmus. 20, 2) „Knecht der Ilat", עבדמלך (CIS 394, 5) „Diener des Malik" (zu *mlk* als südarabischem Gottesnamen s. oben S. 48). Wahrscheinlich gehört hierher der alttestamentliche Name eines kuschitischen, d. i. äthiopischen, Eunuchen *ʿebed-melek* Jer 38 7 ff. Ob in dem Personennamen עבדמראהו (CIS 409, 1. 6. 7) „Knecht seines Herrn" מרא sich auf einen Gott bezieht, ist zweifelhaft; es ist aber doch, wie wir gleich sehen werden, wahrscheinlich. Auch unter noch anderen mit *ʿabd* gebildeten Namen[2] mögen theophore sein, deren Gottesnamen nur bisher noch nicht bekannt sind. Vielleicht sind alle südarabischen Namen mit *ʿabd* theophore. In den Inschriften, die meist von mindestens relativ selbständigen Burgherren oder Vasallen herrühren, bezeichnen diese den Mukarrib oder König wohl als ihren Herrn (מרא), niemals aber sich selbst als dessen Knecht (עבד). Als solchen nennen sie sich nur der Gottheit gegenüber, und überall bezeichnen sie nur sich selbst so, niemals einen Dritten. In CIS 409, 1 f. scheint die Bezeichnung des Stifters als *ʿabd* (עב[ד]) eines Menschen (des Du-maran) ihn als Hörigen zu charakterisieren, ebenso CIS 410, 2 die als *adam* (אדם) „Mann" eines Menschen (des Du-ḥadnan). Es ist danach sehr unwahrscheinlich, daß in Personennamen das *ʿabd* irgend etwas anderes ausdrücken soll als die Stellung der Gottheit gegenüber.

Neben den Namenbildungen mit *ʿabd* kommt, ebenso wie bei den Nabatäern und Palmyrenern, die mit *taim* vor: תימלת = תימאלת CIS 520, 1; auch minäisch in El-ʿÖla (Müll., Epigr. no. 54, 1; 55, 1; 56[3]) „taim der Ilat". In dem „Buch der Himjariten" finden sich die Personennamen [illegible] und [illegible][4]. In dem Personennamen oder Epitheton מראשמס CIS 287, 1 f. ist doch wohl mit den Herausgebern des Corpus das מרא anzusehen als eine andere Form für אמר „Mann", dem wir in

[1] CIS hier und weiterhin = CIS IV.

[2] Eine Zusammenstellung s. CIS zu 394, 1.

[3] Ebenso alle drei Male gelesen Mordtm., Beitr., S. 60.

[4] S. Moberg, The Book of die Himyarites [s. oben S. 48, 6], S. XCVII.

nabatäischen und palmyrenischen Personennamen begegnet sind, also „Mann der Sonnengöttin". Die kürzere Form מר werden wir in nordarabischen Namen antreffen.

Daneben findet sich auch bei den Südarabern die Bildung von Frauennamen aus *amat* „Magd" und einem Gottesnamen: ein sicherer Beleg dafür ist אמתשמס „Magd der Samš" (Denkm., S. 65, no. 16, Z. 1). Hierher gehört doch wohl der Name אמתחגר CIS 69, 5 „Magd der Ḥagar". Ob אמתעזרן (CIS 558, 6 f.) Personenname ist „Magd der ʿUzzīn (ʿUzzā)" oder appellative Bezeichnung einer Verehrerin oder Priesterin der Göttin, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Außerdem gibt es noch andere Namen mit *amat*, deren zweiter Bestandteil als Gottesname bisher nicht bekannt ist[1].

Bemerkenswert ist, daß sich unter den unzähligen mit *ēl* gebildeten südarabischen Personennamen (s. oben S. 293, 4) ein Name *ʿabd-ēl* mit Sicherheit nicht vorfindet. Die Lesung der Herausgeber des Corpus Inscriptionum עבראל in no. 394, 1 ist, wie von ihnen selbst anerkannt wird, ganz unsicher. Jedenfalls ist der Name nicht verbreitet gewesen. Für einen Namen *amat-ēl* kann ich auch nur eine unsichere Spur nicht nachweisen. Die Gottesbenennung *ēl*, für sich allein gebraucht, ist im Südarabischen in einzelnen Fällen deutlich Eigenname eines bestimmten Gottes; ebenfalls nur in wenigen Fällen ist sie als Appellativum zu erkennen (S. 12). In den vielen Personennamen kann er eines oder das andere sein. Wir haben (S. 294 f.) geglaubt, ihn hier verstehen zu sollen als appellative Bezeichnung für den Stammesgott als den Gott κατ' ἐξοχήν, der daneben wahrscheinlich einen Eigennamen gehabt hat. Wenn diese Beurteilung richtig ist, so wird damit doch wohl zusammenhängen das Fehlen oder doch Zurücktreten eines Namens *ʿabd-ēl*, da wir analoge Beobachtungen an den älteren Personennamen bei den Westsemiten gemacht haben.

Während ich die Selbstbezeichnung des Urhebers einer Inschrift der Gottheit gegenüber mit „Knecht" bei den Westsemiten nur einmal nachzuweisen vermochte, kommt sie in den südarabischen sehr häufig vor, immer in der Form, daß der oder die Urheber sich einem bestimmten Gott gegenüber „seinen Knecht" oder „seine Knechte"

[1] S. die Zusammenstellung der Namen CIS zu 394, 1.

nennen. Es sind überall einzelne Personen, die sich, zuweilen zugleich ihre Familie oder einen Verbündeten, als Knechte bezeichnen, niemals — soviel ich sehe — geschieht dies von seiten eines ganzen Stammes oder Clans. Ich gebe dafür einige Beispiele[1]. In Derenb.[1] 8 bringt ein Liḥajʿaṭat mit anderen Bakiliten dem ʿAṯtar Šarḳan Bilder dar, weil er seinen Knecht (עבדהו) Liḥajʿaṭat (Z. 9) gerettet hat aus feindlichen Angriffen. In Derenb.[1] 10 weiht ein ʿAmkarib dem Gott Ta'lab Rijam eine Statue mit der Bitte, daß er seinen Knecht ʿAmkarib (Z. 9) ferner beschützen wolle gegen alles Böse und ihm verschaffe die Gunst ihrer (des ʿAmkarib und der Seinigen) Herren, der Banu Bataʿ. In CIS 326, 2 wird Ta'lab Rijam gebeten, er möge fortfahren, seinen beiden Knechten (עבדיהו) Barig und ʿAlhan zu schenken Glück und Schutz usw. Nach CIS 332 haben Liḥajʿaṭat und Junʿim ihrem Patron, dem Ta'lab Rijam, vier Statuen geweiht, weil er seine beiden Knechte (עבדיהו), den Liḥajʿaṭat und Junʿim befreit hat von . . . (Z. 3). In CIS 334 wird eine Weihung an Ta'lab Rijam damit begründet, daß er seinen Knecht Saʿd Aḥras gerettet hat von zwei Wunden (Z. 14 f.). In CIS 351 weiht Haʿan dem Ta'lab Rijam eine Statue, damit er seinen Knecht Haʿan (Z. 8) beschütze in der Krankheit seiner beiden Füße. In Glas. 865[2] bringt ʿAlhan Nahfan, König von Saba, dem Ta'lab Rijam eine Statue dar zum Lobe dafür, daß er seinen Knecht ʿAlhan (Z. 4) errettet hat. In CIS 429, 9 nennt sich Ilšaraḥ Jaḥḍub, König von Saba und Du-Raidan, dem ʿAṯtar du-Daiban gegenüber, der ihm Beistand geleistet hat gegen seine Feinde, seinen Knecht. In CIS 80 widmet Šammar dem Almaḳah von Hiran die Inschrift, weil er seinen Knecht Šammar (Z. 5 f.) errettet hat von den Gefahren, die ihn im Kastell der Ḳirjanenser bedrohten. In CIS 407 wird der Name des Stifters Abukarib, eines Anhängers des Königs von Saba, der dem Almaḳah Statuen weiht, fünfmal genannt mit dem Prädikat עבדהו (Z. 9. 11 f. 14. 24 f. 27) „sein (des Almaḳah) Knecht“[3]. In CIS 544, 6 nennt ein Ehe-

[1] Die Eigennamen transkribiere ich, wie auch sonst für die südarabischen Inschriften, fast alle nach der in den Inschriftenwerken vorliegenden Art, die großenteils rein willkürlich ist.

[2] Mordtm., Berl.

[3] Weitere Belege für עבדהו mit Beziehung des Suffixes auf Almaḳah CIS 394, 4; 396, 3; 408, 10; 409, 6; Ephem. II, S. 103, Z. 7. 11; עבדיהו „seine beiden Knechte“ ebenda Z. 13. Ferner עבדהו mit Beziehung des Suffixes auf einen nicht erhaltenen Gottesnamen ebenda S. 390 N, Z. 2.

paar, das der Göttin Umm-ʿattar („Mutter des ʿAttar“?) für Kindersegen dankt und sie um weiteren Segen für sich und seine Kinder bittet, der Göttin gegenüber „ihre Knechte“ [1].

Für die Nordaraber haben wir außer in den schon erwähnten nabatäischen Personennamen, soweit sie ihnen angehören, auch aus den liḥjanischen, thamudenischen und safatenischen Inschriften Personennamen mit *ʿabd* und seinen Synonymen. Sie decken sich zum Teil mit denen in den aramäischen Inschriften der Nabatäer. In liḥjanischen Inschriften aus el-ʿÖla kommen vor: עבדוד „Knecht des Wadd“ (Ephem. III, S. 271) [2] und עבדאל (Müll., Epigr. 54); ferner מראלה (ebenda 25, 1; 72) und daraus zusammengezogen מרלה (ebenda 34, 1. 4) „Mann des Ilah“ — das מר zu verstehen als entstanden aus امرؤ, wie מרא in einem südarabischen Namen (S. 539 f.). Auch in עבדחרם (ebenda 9, 1) und אמתיקין (ebenda 26, 1) ist der zweite Teil des Namens wahrscheinlich ein Gottesname.

Die wenigen thamudenischen Inschriften bieten ebenfalls nicht viel Material. Ich weiß hier nur zu nennen: עבדסן (Huber, Journal, S. 518 no. 29) „Knecht des Sin“, עבדאל (Littm., Thamud. S. 19 [99]) „Knecht des El“ und תמיגת = תימי׳ (ebenda S. 27 [433]. 32 [663]. 69 [403]) „Knecht des Jaghūṯ“. Dazu wird noch hinzuzufügen sein תמת (ebenda S. 22 [228]), wahrscheinlich femininisches תימת als Hypokoristikon eines Frauennamens mit Auslassung des Gottesnamens.

Zahlreicher sind aus den safatenischen Inschriften entsprechende Personennamen bekannt: עבדגד (Littm., Inscr., S. 123) „Knecht des Gad“ (auch in der arabischen Literatur عبد الجد [3]), עבדאל (Vog. 219. 243. 366; Duss.-M., Voyage no. 319) „Knecht Els“ [4]. Unsicher ist die Lesung עבדאס (Duss.-M., Rapp. no. 635); ist sie richtig, so würde meines Erachtens die Erklärung „Knecht der Isis“ näher liegen als „Knecht des Aus“ [5]. Namen analoger Bedeutung sind

---

[1] עבדיהו mit maskulinischem Suffix fehlerhaft statt עבדיה.

[2] Zum Gottesnamen s. oben S. 319 f.

[3] Vgl. عبد الجَدّ Wellhausen, Reste [2], S. 2.

[4] Aus arabischer Literatur ist bekannt das entsprechende عبديل, s. Nöldeke, SBBA 1880, S. 769.

[5] So Dussaud-Macler. Das *aus* („Geschenk“) müßte doch wohl Hypokoristikon sein des theophoren Namens eines Menschen. Soviel ich aber sehe, kommen unter den altnordarabischen Namen solche mit *ʿabd* und folgendem Namen eines Menschen sonst nicht vor.

אמראל (Littm. S. 123) „Mann Els“[1], תמאל = תימאל (Duss.-M., Rapp. no. 313). Hierher gehört einigermaßen auch שיאל (Littm., Inscr. 41 „Shai'ēl“, von شَيِّع) „Anhänger des El“. Wiederholt kommt in den safatenischen Inschriften vor als Personenname אמר (Duss.-M., Rapp. no. 199 und öfter), was als Hypokoristikon mit Auslassung des Gottesnamens anzusehen ist. Wir haben es hier gewiß wieder, wie in אמראל, zu tun mit dem uns aus nabatäischen und einem palmyrenischen Namen bekannten אמר = اِمْرُؤٌ: „Mann des . . .“ Eine Abkürzung dieses Wortes liegt vor in dem Namen מראלקיש *maru'lḳais* für einen „König aller Araber“, dem zu en-Nemāra im Hauran an der Grenze des safatenischen Gebiets im Jahre 223 — nach der Ära von Bosra das Jahr 328 n. Chr. — eine Grabinschrift gesetzt ist (Ephem. II, S. 34, der Name Z. 1) in arabischer Sprache und einer Schrift des „späteren nabatäisch-sinaitischen Typus“. Der Name ist identisch mit dem aus der arabischen Literatur bekannten *imru'lḳais*[2] „Mann des (Gottes) Ḳais“.

Aus der arabischen Literatur kennen wir unter den zahlreichen mit *ʿabd* beginnenden Personennamen[3] mehrere, in denen der zweite Bestandteil deutlich eine Gottesbenennung ist. Dahin gehören außer den schon aus dem Thamudenischen bzw. Safatenischen genannten Namen عبديل (עבדאל) und عبد الجد ferner عبد شمس „Knecht der Šams“, عبد الشارق „Knecht der aufgehenden Sonne“, عبد قيس, عبد مناف, عبد محرّق[4]. Noch in anderen Namen mit *ʿabd* mögen unbekannte Gottesnamen enthalten sein.

Diese Art der Namenbildung lebt im Islam fort und hat verschiedene Variationen der Benennung als Knecht Allahs hervorgebracht, ein Zeichen für tief eingewurzelte Gewohnheit an solche Namensformen.

In den altarabischen Namen mit עבד, אמר und תים ist auffallend die Häufigkeit der Verbindung mit *ēl*, *īl*, die noch über die Zahl

[1] Gewiß nicht: „God speaks or orders“ (LITTMANN), wozu wir auf diesem Boden kein Analogon haben.

[2] Ohne mich unberufenerweise in die neuerdings wiederholt behandelte Frage nach der richtigen Aussprache des Namens einmischen zu wollen, schreibe ich ihn nach der, soviel ich sehe, am meisten verbreiteten Form. S. zur Orientierung A. FISCHER, Islamica, Bd. I, 1924, S. 1 ff. („Imra'alqais“).

[3] S. die Zusammenstellung bei WELLHAUSEN, Reste [2], S. 2 ff.

[4] Zu dem Gottesnamen *ḳais* s. Artikel „Edom“ PRE [3], Bd. V, 1898, S. 167, 16 ff.; zu *manāf* und *al-muḥarrik* WELLHAUSEN a. a. O., S. 56 f.

der Bezeugungen im Nabatäischen hinausgeht. Dagegen konnte ich *ilah* nur in Verbindung mit מר (= אמר) und nur in den safatenischen Inschriften nachweisen. Hier ist *ilah* zweifellos wie überall im Nordarabischen als Appellativum aufzufassen: „Mann Gottes". Bei dem artikellosen *ilah* wird an irgendeinen, sei es bestimmten, sei es unbestimmt gelassenen Gott zu denken sein. Wie das *ēl* der Personennamen zu verstehen ist, läßt sich kaum feststellen, da wir bei den Nordarabern *ēl* nur in Personennamen kennen. Daß sich bei ihnen keinerlei Spuren eines bestimmten Gottes mit dem Namen *ēl* vorfinden, spricht doch wohl für appellative Auffassung, die analog der von *ilah* in מראלה zu verstehen wäre. Wenn aber der Ausdruck *ʿibādu ʾllāhi* „die Knechte Gottes" für die Menschen insgemein wirklich, wie es anscheinend anzunehmen ist, vorislamisch sein sollte[1], so läge hier der auch sonst bei den vorislamischen Arabern bezeugte Gedanke vor an den Gott schlechthin, wie immer man denn das Aufkommen dieser Vorstellung, wenn nicht von dem einzigen, so doch von einem einzigartigen Gott bei den Arabern vor Muhammed erklären möge[2]. Jedenfalls handelt es sich auch in dem Ausdruck *ʿibādu ʾllāhi* nicht um den allgemeinen Begriff Gottheit, sondern um einen persönlichen Gott.

Aus altarabischer Zeit stammt doch wohl der muslimische Brauch, daß der einzelne sich auch außerhalb der Personennamen mit Bezug auf Allah statt mit „ich" mit „mein, sein Knecht" bezeichnet. Er entspricht einer ganz allgemein-altsemitischen Ausdrucksweise. Die Sitte der heutigen Ägypter, auf dem Siegelring neben dem Namen

[1] Wellhausen, Reste [2], S. 224, Anm. 5; Brockelmann, Allah und die Götzen, ARW XXI, 1922, S. 115.

[2] S. darüber die Auseinandersetzung Brockelmanns in der angeführten Abhandlung S. 103 ff. mit Wellhausen, Reste [2], S. 217 ff. Wie mir scheint, hat Brockelmann seine Auffassung des Allah der vorislamischen Araber als eines Urhebergottes, der als solcher, wie Brockelmann sehr wohl weiß, nicht notwendig der eine Gott ist, nicht weiter geführt bis zu der Erklärung des Allah in dieser Auffassung. In *ʿibādu ʾllāhi* aber und auch in anderen vorislamischen Gebrauchsweisen von *allāh* handelt es sich nicht oder auch nicht nur um einen „Urheber", sondern in irgendwelchem Sinn um den Gott schlechthin. Diese — darf ich sagen? — universalistische Auffassung des *allāh* hat Wellhausen mit seiner Herleitung der Benennungsweise aus einer Personifikation des Wortes *ilah* — man mag sie richtig finden oder, wie auch ich es tun muß, bezweifeln — zur Geltung gebracht und damit bei Akzeptierung seiner Voraussetzung eine verständlichere Erklärung der Redeweise von Allah gegeben, als es für sich allein die Voraussetzung des Glaubens an einen Urhebergott zu leisten imstande ist. Eine befriedigende Erklärung des vorislamischen Allah scheint mir noch nicht gefunden zu sein.

des Eigentümers einzugravieren „sein Knecht", d. h. Gottes Knecht[1], stammt nicht aus ägyptischem Altertum, sondern aus dem Islam. In der Sprache der Muslims werden die Menschen, wo von ihrem Verhältnis zu Gott die Rede ist, in Verkürzung jenes Ausdrucks „Knechte Allahs" auch einfach genannt *ʿibād* „Knechte" ohne Hinzufügung eines Genitivs oder Pronominalsuffixes.

4 Der Gottesverehrer als Knecht der Gottheit bei den Babyloniern und Assyrern

Bei den Babyloniern finden wir eine große Reihe von Personennamen, die mit *arad, warad* „Knecht" gebildet sind. Der zweite Teil des Namens ist meist deutlich ein Gottesname[2]. Ebenso kommen Namen vor, bestehend aus *amat* „Magd" und folgendem Gottesnamen[3]. Den phönizischen Namenbildungen mit *mutun*, den arabischen mit *amar* entsprechen altbabylonische, die aus *awēl* „Mann" und einem Gottesnamen bestehen[4].

Geradezu wie die arabischen und aramäischen Namen mit *amar* scheint gebildet zu sein der altbabylonische Name *am-ri-ilišu*, vielleicht auch *am-ma-ar-ilu* (Ranke| S. 65). Bei dieser Erklärung würde die Form der Namenbildung wohl als von den Westsemiten entlehnt anzusehen sein, da das Babylonische ein Wort *amar* „Mann" nicht besitzt[5]. Doch dürfte es gewiß richtiger sein, diese beiden Namen

[1] S. E. W. Lane, Modern Égyptians, London 1846, I, S. 44.

[2] S. die Verzeichnisse bei Ranke S. 174 ff.; Poebel S. 126. 139. 144; Ungnad (VAB VI) S. 443. Vgl. die Namen mit *urú* und *ur* „Knecht" bei Huber S. 57 ff. 157. 162 f.; Poebel S. 138 f.; Ungnad (VAB VI) S. 442; J. B. Nies, Ur Dynasty Tablets (Assyriol. Bibl. 25, 1919), S. 83 ff.; mit *gír* „Knecht" bei Huber S. 110. 159. Zu der Aussprache von *ur* „Knecht" mit folgendem Gottesnamen in altbabylonischen Personennamen s. die — wie mir scheint, willkürliche — Vermutung bei Ranke S. 249, 13.

[3] S. die Verzeichnisse bei Ranke S. 182 f. und Ungnad (VAB VI) S. 407 f. Vgl. die Namen mit *gin* „Magd" bei Huber S. 106 ff. 158. 163.

[4] S. die Verzeichnisse bei Ranke S. 68 ff., bei Poebel S. 126 f. 140, bei Ungnad (VAB VI) S. 410 f. Vgl. die Namen mit *gàl* (= *awēl*) bei Huber S. 93 ff. 158. 163.

[5] Sicher kennen wir auf westsemitischem Boden mit *amri* gebildete Namen allerdings nur bei den Nabatäern und Palmyrenern. Aber die hebräischen Namen *ʾămarjāhū*, *ʾămarjāh* und die Kurzform *imrī* sind vielleicht dazu zu stellen, obgleich die masoretische Aussprache sie gewiß verstanden haben will „Jahwe hat gesprochen" (vgl. aber Ze 1 1 LXX B Ἀμορίου, A Ἀμορείου), eine Bedeutung, die ich nicht für ursprünglich halten möchte, da die Aussage des Namens dann sehr der Ergänzung bedürftig wäre. Ich wage die Vermutung, daß auch der offenbar kanaanäische Name *amur-An.Im* (*amur-baʿalu*?) in den Amarna-Briefen (ed. Knudtz. 170, 38; neben *rab-il, abdi-uraš, rab-zid*[*ḳ*]*i*) hierher gehört; vgl.

als gut einheimische babylonische Bildungen aufzufassen: *ammar-ilam* (oder *ili*) „ich werde (meinen) Gott schauen", *amri-ilišu* „der von seinem Gott Angeschaute". Unter den altbabylonischen Namen sind auch solche, die mit dem westsemitischen, bei den Babyloniern nicht gebräuchlichen *abdi*, *ḫabdi* (עבד) gebildet sind, so *abdi-raḫ*, *abdi-araḫ* (Ranke S. 58; Th. Bauer, Die Ostkanaanäer, 1926, S. 9), worin *raḫ*, *araḫ* „Mond" für den Namen des Mondgottes steht. Aber die durchaus babylonische Bildung der Form des Kompositums scheint für diese Entlehnungen zu zeigen, daß die Übernahme des fremdländischen Wortes nicht ohne Verständnis seines Sinnes erfolgte.

Der Bedeutung nach analog sind Namen mit *makūr* „Eigentum" und folgendem Gottesnamen[1].

In den meisten Fällen ist in diesen Personennamen die Gottesbenennung der Eigenname eines bestimmten Gottes. Enlil, Nannar, Sin, Šamaš, Marduk, Ištar und viele andere Gottheiten werden in diesen Verbindungen genannt. Neben diesen Personennamen, die einen bestimmten Gott erwähnen, kommt auch vor außer dem schon angeführten *am-ri-ilišu* der Name *warad-i-li-šu* (Ranke S. 174 f.) „Knecht seines Gottes". Gemeint ist hier mit *ilišu* zweifellos der spezielle Gott, dessen besonderem Dienste der Namensträger gewidmet sein soll. Einen Namen dieser Bildungsart, der einfaches *ilu* „Gott" ohne nähere Bestimmung enthielte, kann ich mit Bestimmtheit nur nachweisen in dem schon genannten *am-ma-ar-ilu*, in welchem aber statt *ilu* „Gott" auch *ili* „mein Gott" vorliegen könnte, in dem altbabylonischen Namen *awēl-ili* (Ungnad, VAB VI, S. 410) „Mann Gottes" und in dem westsemitischen Namen auf altbabylonischem Boden *abdi-ili* (Ranke S. 58) oder *ḫabdi-ili* (Ranke S. 85) „Knecht Gottes". Jedenfalls sind im Babylonischen und Assyrischen Personen-

---

Αμορίου. Anderenfalls könnte man annehmen, daß hier *amur* babylonisierte Aussprache ist nach Analogie altbabylonischer Namen aus *amur* und einem Gottesnamen (Ranke S. 66), die neben jenem *amri-ilišu* anscheinend mit أَمُرُّ nichts zu tun haben (nach Ranke *amur* Verbum: „I saw"). Daß in *amur-An.Im* und analogen Namen der kappadokischen Tafeln *amur* als der Gottesname der Amoriter anzusehen sei (so O. Weber bei Knudtzon, El-Amarna-Tafeln, S. 1274), ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil die Zusammenstellung von zwei Gottesnamen in alten Personennamen kaum vorkommt (niemals *baʿal* mit einem anderen Gottesnamen).

[1] Belege bei Ranke S. 119.

namen mit einem Worte für „Knecht" oder „Mann" und einer allgemeinen Benennung für Gott nicht weit verbreitet gewesen, während wir derartige Namen mit *ēl, elah, ilah* oder *allāh* in den jüngeren aramäischen und in den nordarabischen Inschriften häufig fanden. Dagegen erinnert der altbabylonische Name *warad-ilē-ra-bu(?)-tim* (Ranke S. 174. 213) „Knecht der großen Götter" an die phönizischen Namen *ʿabd-ēlīm, ʿabd-alonīm, kalb-ēlim, mutun-ēlīm.*

Ebenso wie bei den West- und den Südsemiten ist es bei den Babyloniern üblich, daß auch außerhalb der Personennamen der Verehrer sich der Gottheit gegenüber als „Knecht" bezeichnet. In einer der ältesten Inschriften, die wir in semitischer Sprache aus Elam besitzen, nennt sich Idadu, Patesi von Susa, den „geliebten Knecht" (*wa-ar-du-um*) des Gottes Šušinak[1], wie ebenderselbe es in einer anderen Inschrift in sumerischer Sprache tut[2]. Utnapištim bezeichnet sich dem Ea gegenüber als „seinen Knecht"[3]. In den assyrischen Bußpsalmen redet der Büßer von sich als dem Knechte der Gottheit[4].

Die Bezeichnung des Verehrers eines Gottes als seines Knechtes kommt, ebenso wie bei den semitischen Babyloniern, auch in den altsumerischen Inschriften vielfach vor. Wahrscheinlich haben wir es hier zu tun mit einer Gleichheit der Vorstellungs- und Ausdrucksweise, die auf beiden Seiten eine selbständige Entwicklung hatte. Andernfalls müßte doch wohl angenommen werden, daß die Sumerer in der in den Inschriften vorliegenden Ausdehnung dieser Bezeichnung des Gottesverehrers durch ihre semitischen Nachbarn, die Akkader, beeinflußt wurden; denn daran ist nicht zu denken, daß in dem stehenden Gebrauch dieser Vorstellungsart von dem religiösen Verhältnis alle anderen semitischen Völker von den Sumerern abhängig wären. In den sumerischen Königsinschriften findet sich eine große Zahl von Personennamen, die mit *ur* „Knecht" und einem vielfach ausdrücklich mit dem Gottesdeterminativ versehenen Gottesnamen gebildet sind[5], darunter z. B. der Name des bekannten Patesi von

[1] Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, S. 182, b, 7.

[2] Ebenda S. 182, a, 7.

[3] Ungnad u. Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, 1911, S. 54 (Taf. 11, 37).

[4] Zimmern, KAT [3], S. 384 f. Ein Beispiel bei Gressmann, Altorientalische Texte, 1909, S. 91, 54; [2] 1926, S. 262, 54.

[5] Thureau-Dangin a. a. O., S. 271 ff. Alle folgenden Belege sind diesem Werk entnommen.

Lagasch *ur-(dingir) ba-ú*[1] „Knecht der (Göttin) Ba-u". Auch abgesehen von den Personennamen bezeichnen sich die Patesis und Könige in den sumerischen Texten vielfach als „Knecht" eines bestimmten Gottes, wobei die Ausdrücke *ur* und *arad* wechseln. So nennt sich Ur-ba-u den „geliebten Knecht (*arad*) des (Gottes) Lugal-uru[2]. Gudea von Lagasch stellt sich der Göttin Innina[3] und ebenso der Ba-u gegenüber[4] dar als „Knecht" (*arad*); er nennt sich mehrmals „Knecht (*ur* und *arad*) der (Göttin) Gatumdu(g)", einmal ihren „geliebten Knecht"[5]. Arad-nanna(r), Patesi von Lagasch, bezeichnet sich dem als Gott verehrten König Gimil-sin gegenüber als seinen Knecht (*arad*)[6].

5 Individualismus des religiösen Verhältnisses in der Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes

Für die Namen bei den verschiedenen semitischen Völkern, die den Namensträger als Knecht eines Gottes bezeichnen, haben wir kein gemeinsemitisches Urbild, da die Ostsemiten in diesen Namen andere Wörter für den Begriff „Knecht" gebrauchen als die West- und Südsemiten. Aber doch ist daraus, daß alle semitischen Völker Personennamen von dieser Bedeutung besitzen, und zwar zum Teil in großer Menge, zu entnehmen, daß die Vorstellung von dem Verehrer der Gottheit als ihrem Knechte schon den gemeinsamen Vätern der einzelnen semitischen Stämme geläufig war. Diese Beobachtung bestätigt das, was wir aus den verschiedenen Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" glaubten ersehen zu können, daß nämlich die Semiten die Auffassung der Gottheit als des Herrn, zu der die des Verehrers als des Knechtes das Korrelat ist, aus ihren Ursitzen mitbrachten, oder daß sie doch eine besondere Disposition für diese Auffassung von den Anfängen an besaßen. An eine selbständige, rein parallele Entstehung dieser Vorstellungsweise bei den einzelnen semitischen Stämmen läßt sich nicht wohl denken, weil dieselbe Auffassung in derselben Verbreitung und mit derselben Einseitigkeit bei einer Mehrzahl untereinander verwandter nicht-semitischer Volksstämme nicht zu beobachten ist. Außerhalb des Semitismus stehen

[1] S. 60 ff. [2] S. 60, 2, 2.
[3] S. 74, 2, 18. [4] S. 78, 2, 1.
[5] S. 82, f, 4; 1, 6 f.; 2, 10; S. 140, q, 7.
[6] S. 150, 2, 12.

die Sumerer in dem feststehenden Gebrauch derselben Ausdrucksweise anscheinend vereinzelt da.

Ein Überblick über alle mit „Knecht" gebildeten Personennamen bei den verschiedenen semitischen Völkern läßt weiter erkennen, daß unter den hierher gehörenden Namen weitaus am häufigsten solche vorkommen, welche den Eigennamen eines bestimmten Gottes enthalten, und daß unter den deutlich als ältere zu erkennenden Namen sich solche, die eine allgemeine Gottesbenennung enthalten, überhaupt nicht vorfinden. In dem altbabylonischen *warad-ilišu* „Knecht seines Gottes" ist *ilišu* Ersatz eines Eigennamens; es ist ein bestimmter Gott damit gemeint. Aus dieser Beobachtung läßt sich entnehmen, daß — was wir von vornherein wahrscheinlich gefunden haben — mit diesen Namen ursprünglich das Dienst- und zugleich doch wohl schon von Anfang an auch das Schutzverhältnis zu einem einzelnen Gott ausgedrückt wurde, dem sich der Namensträger widmen soll oder will.

Bei den Phöniziern haben wir vereinzelt Namen mit *ʿabd*, die allgemein die Götter im Plural nennen und mit *ēlīm* oder *alonīm* gebildet sind, gefunden. Ein isoliert stehendes Analogon ist der altbabylonische Name *warad-ilē-rabūtim* „Knecht der großen Götter". Ebenso wie in diesem babylonischen Namen der Plural nur in numerischem Sinne verstanden werden kann, ist er doch wohl auch in den phönizischen Namen gemeint, nicht — was für *ēlīm* an sich möglich wäre (vgl. oben S. 165 f.) — mit Verwendung des Plurals als Bezeichnung eines einzelnen Gottes; denn selbstverständlich kann der Plural für einen bestimmten Gott nur da eintreten, wo der damit gemeinte Gott daneben ausdrücklich genannt oder als anderweitig bekannt vorauszusetzen ist. Die Namen *ʿabd-ēlīm, kalb-ēlīm, mutun-ēlīm* haben im Phönizischen eine Parallele in dem Berufsnamen *gallab-ēlīm* (גלב אלם CIS I, 257, 4 usw.), womit die Tempel-Barbiere oder Tempel-Chirurgen (CIS I, 86 A, 12) bezeichnet werden als „sakrale". Ebenso wie hier *ēlīm* pluralisch zu verstehen ist („Barbier der Götter", d. h. ihnen geweihter Barbier), wird es auch in jenen Eigennamen der Fall sein. Demnach könnten sie verstanden worden sein in dem allgemeinen Sinne „Verehrer der Götter", gleichbedeutend mit „Gottesverehrer, fromm", entsprechend dem Personennamen Pius. Das wäre aber eine für einen alten Gottesnamen wie *warad-ilē-rabūtim* kaum passende Bedeutung, da die altsemitischen Personennamen, deren Sinn wir ermitteln können, alle etwas auszu-

drücken scheinen, was dem Namensträger individuell gelten soll, für das Gefühl des antiken Menschen aber, und besonders des Semiten, die Eigenschaft eines Gottesverehrers wie selbstverständlich allen Menschen zukommt. Die Namen müssen indessen nicht notwendig in diesem allgemeinen Sinne verstanden werden. Es lassen sich Fälle im Leben des einzelnen auch schon für alte Zeiten denken, wo es dem Namengeber darauf ankam, in dem Namen zum Ausdruck zu bringen, daß sein Träger den Göttern überhaupt, nicht nur einem bestimmten Gott, zum Dienste verbunden sein solle, etwa um irgendwelcher Gnade willen, die sie alle dem Namengeber in seinem eigenen Leben oder auch in der Geburt des Namensträgers erwiesen hatten. So verstanden, hat der Name eine speziellere Bedeutung als die von „fromm".

Neben diesen seltenen Namen mit pluralischer Benennung der Götter haben wir solche von analoger Bildung, die eine allgemeine Gottesbenennung enthalten, nur auf aramäischem Boden und bei den Nordarabern gefunden, hier aber mit dem Singular eines allgemeinen Gottesnamens. Unter den oben angegebenen Fällen (S. 535, 2. 542 ff.) kommen mit einer Ausnahme derartige Namen auch im Aramäischen nur vor auf Gebieten, wo die Namensträger entweder Araber sind oder sein können, oder wo doch arabischer Einfluß vorliegen kann: in den lihjanischen, safatenischen, nabatäischen, sinaitischen und palmyrenischen Inschriften, einmal in einer griechischen Inschrift in einer unverkennbar arabischen Namenbildung (Θαιμήλου mit arabischer Nominalendung [S. 537]). Die einzige mir bekannte Ausnahme eines derartigen Namens auf einem Gebiet, wo wir von Arabern nichts wissen, zugleich eine deutlich aramäische Namensform, ist der sehr spät bezeugte Name *ʿabd-elahā'* (אלהא) in Hatra (S. 535). Überhaupt gehören sämtliche Inschriften, die diese Namen enthalten, einer späten Periode an, wo die West- und Ostsemiten aramaisiert waren und die Araber Vorderasien überschwemmt hatten. Die Gottesbenennung *ilah, elah* kommt, auch abgesehen von der Zusammensetzung mit *ʿabd* usw., in alten Personennamen überhaupt nicht vor. Wir haben es also in den Namen mit *ilah, elah* und einem *ʿabd* usw. mit einer späten Erscheinung zu tun, aus einer Zeit, wo es bei den Arabern Brauch geworden war, allgemein von Gott zu reden ohne eine partikulare Bestimmung[1].

[1] S. zu diesem *ilah* bzw. *allāh* S. 544, 2.

Dagegen ist *ilu, ēl* nur in den Namen mit *ʿabd* usw. erst spät bezeugt. In anders zusammengesetzten Personennamen wird nicht nur bei den Babyloniern *ilu* sehr frühzeitig angewandt, sondern wir haben auch unzählige Namen mit *ēl* bei den Südarabern (S. 293, 4), nicht ganz wenige ferner seit der Amarna-Zeit bei den Kanaanäern und später bei den Phöniziern (S. 139). Bei den Südarabern sind sie so häufig, daß sich trotz der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit einer Datierung der Inschriften nicht an spätes Aufkommen dieser Namenbildung denken läßt. Es ist also eine Eigentümlichkeit der mit *ʿabd* und seinen Synonymen gebildeten Personennamen, daß sie in alter Zeit mit einer singularischen Gottesbenennung allgemeiner Bedeutung nicht vorkommen. Es muß demnach doch wohl auch der Verbindung von *ēl* mit einem Worte für „Knecht" ein Gedanke zugrunde liegen, der erst in späteren Zeiten aufkam oder doch erst spät Verbreitung erlangte. In der allgemeinen Art der Benennung der Gottheit als *ēl* dem „Knechte", d. h. dem Verehrer, gegenüber kommt gewiß noch nicht Monotheismus zum Ausdruck, wohl aber eine gewisse Indifferenz gegenüber der Unterscheidung verschiedener Götter. Demjenigen, der den Namen „Knecht Gottes" gab, scheint es nicht darauf angekommen zu sein, auch wenn er bei dem *ēl, ilah* oder *elahā*ʾ an einen bestimmten Gott dachte, dies in dem Namen zum Ausdruck zu bringen und den damit Benannten in den Dienst und unter den Schutz eines bestimmten Gottes zu stellen. Er wollte ihn wohl allgemein damit benennen als einen zum Dienst einer Gottheit verbundenen und unter den Schutz einer Gottheit gestellten. Man vergleiche mit diesen Beobachtungen, daß auch im Alten Testament die Namen *ʿabdĕ-ʾēl, ʿabdī-ʾēl*, hier natürlich mit Beziehung des *ēl* auf Jahwe, erst verhältnismäßig spät zu belegen sind. Bei den Israeliten aber ist diese Namenbildung nicht auffallend, da sie seit alter Zeit gewohnt waren, den einzigen Volksgott Jahwe zu bezeichnen mit dem ihnen entweder von ihren Vätern her bekannten oder auch frühzeitig von den Kanaanäern entlehnten *ēl* (S. 167). Wenn wirklich Personennamen mit *ʿabd* usw. und einer allgemeinen Gottesbenennung, wie es scheint, dem höchsten Altertum fehlen, so beruht das offenbar darauf, daß der Namengeber einen bestimmten Gott mit dem Namensträger in Verbindung bringen wollte, um durch seine persönliche Nennung nicht nur den Namensträger, sondern gewissermaßen auch den Gott an eine Pflicht zu erinnern,

dort die des Dienstes, hier die des Schutzes. Sollten sich auch ältere mir entgangene Personennamen der besprochenen Art finden, die einen allgemeinen Gottesnamen enthalten, so werden sie doch nach dem bisher bekannten Material wohl immer gegenüber denen mit dem Eigennamen eines Gottes in der Minderzahl bleiben. In ihnen würde der allgemeine Gottesname als Ersatz eines individuellen anzusehen sein.

Unter den alten Personennamen mit *ʿabd* usw. fehlen aber nicht nur anscheinend solche, die mit *ilah* oder *ēl* zusammengesetzt sind, sondern auch andere Gottesbenennungen, welche nicht einen Eigennamen, sondern eine Charakterisierung repräsentieren, kommen darunter nicht vor. Wir kennen in fast allen semitischen Dialekten Personennamen, in denen *ab* „Vater" statt einer individuellen Gottesbenennung steht (S. 313 ff.), aber, soviel ich sehe, keinen, der *ab* mit einem der verschiedenen Ausdrücke für „Knecht" oder für ein Eigentumsverhältnis zusammenstellt[1]. Ebenso kenne ich keinen hierher gehörenden Personennamen, der den Gottesnamen *aḫ* „Bruder", *ʿam* „Freund, Oheim" oder *ṣadīḳ* „der Gerechte" enthielte, obgleich alle diese Gottesbenennungen in anders gebildeten Personennamen als Ersatz für den Eigennamen eines bestimmten Gottes häufig vorkommen.

Wohl aber konnten wir und zum Teil anscheinend schon aus älterer Zeit einige Personennamen konstatieren, die den Namensträger bezeichnen als den Knecht einer Gottheit, die mit einem Namen für „Herr" oder „Herrin" bezeichnet wird. Wir begegneten den Namen *abdi-milki* (S. 532; vgl. S. 539) „Knecht des (Gottes) Königs", עבדמלכת „Knecht der (Göttin) Königin" (S. 532), und auch der Name *ʿabd-baʿal* (Epigr., S. 333) mag, obgleich *baʿal* hier eine Abkürzung sein wird, hierherzustellen sein, da er in der Abkürzung doch die Bedeutung hatte „Knecht des Herrn".

Diese Unterschiede in der Anwendung von *ʿabd* usw. beruhen darauf, daß die Benennungen des Gottes als „der Gerechte", der „Verwandte" und, wie wir glaubten annehmen zu sollen, auch als der „Vater" (S. 347 ff.) sich nicht beziehen auf den einzelnen, sondern auf den Stamm. Dahin wird auch das späte Aufkommen von Per-

[1] Der altbabylonische Name *warad-(ilu) a-ba-a* (Ranke S. 174) gehört nicht hierher; dieses *a-ba-a* ist, wie das Gottesdeterminativ zeigt, der Eigenname eines bestimmten Gottes, nach Ranke S. 197 vielleicht eines kassitischen.

sonennamen mit *ʿabd* und einem nicht näher bestimmten *ēl* zu verstehen sein, wenn nämlich *ēl* einstmals gebraucht wurde für den Stammesgott, um ihn zu bezeichnen als den Gott κατ' ἐξοχήν (S. 293 ff.). Dieser Gottesname und ebenso jene anderen der Gesamtheit der Verehrer geltenden Gottesbenennungen kommen, wie wir gesehen haben, alle in anders gebildeten Personennamen seit alters vor, zum Teil sehr häufig. In diesen Personennamen wird von der Gottheit etwas ausgesagt, was sie für alle ist oder tut, und was der einzelne nur als ein Glied des Verbandes auch als seinen Gottesglauben bekennen oder als eine an seiner Person erfahrene oder für sie erhoffte Gottestat ausdrücken will oder soll. Dagegen in den Namen mit „Knecht" handelt es sich um das, was den einzelnen für sich allein betrifft, an erster Stelle um das, was er zu leisten hat, den persönlichen Dienst. „Vater", „Bruder", „Verwandter", „Richter", auch „der Gerechte" ist die Gottheit zunächst dem Verbande, dem Stamme, gegenüber, ursprünglich nicht für den einzelnen; dagegen „Herr" ist sie, ebenso wie für den Verband, so auch von Anfang an für dessen einzelnes Glied, das der Gottheit als dem Herrn untergeben ist so gut wie die Gesamtheit. Wenn die Stellung des Gottes als des Herrn zunächst dem Stammesgott galt in seinem Verhältnis zum Stamme, so ist sie doch in den Personennamen mit *ʿabd* usw. auf das Verhältnis eines Gottes zu dem einzelnen übertragen worden, und zwar nach den in diesen Personennamen, besonders den babylonischen, vorkommenden vielen verschiedenen Gottesnamen auf eben dies Verhältnis jedes Gottes, mochte er nun von Hause aus Stammesgott gewesen sein oder niemals etwas anderes als Repräsentant einer bestimmten einzelnen Gotteskraft. Kaum eine andere Aussage der Semiten über ihren Gottesglauben bringt mit derselben Deutlichkeit und Stärke wie jene Personennamen zum Ausdruck, daß die Vorstellung als des Herrn alle anderen Vorstellungen von der Gottheit an Bedeutsamkeit und Energie überwog, daß sie nicht nur bestimmten Göttern galt, sondern jedem Gott als solchem.

In dem außeralttestamentlichen Material haben wir nur Belege dafür, daß ein einzelner sich als Knecht der Gottheit oder eine kleine Gruppe von einzelnen sich als ihre Knechte bezeichnet. Auch im Alten Testament ist die Bezeichnung des Volkes in seiner Gesamtheit als des Knechtes oder als der Knechte Jahwes etwas Späteres (S. 198 ff.). Aus den Namen, die den Namensträger als Knecht be-

zeichnen, geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß seit sehr alten Zeiten das Bewußtsein eines individuellen religiösen Verhältnisses bestand, daß schon frühzeitig nicht allein, wie man oft aus dem Charakter der alttestamentlichen Religion als einer Volksreligion hat folgern wollen, die Gesamtheit des Verbandes Subjekt der Religion war. Es wird sich das uns weiter bestätigen an der Auffassung des Gottes von seiten des Verehrers als „seines" Gottes. Aber der einzelne ist für sich selbst der Gottheit gegenüber ursprünglich nichts anderes als Knecht. Was er sonst noch von ihr hat, daß sie Vater und Bruder, Richter und gerecht ist, besitzt er nur als ein Glied der Gesamtheit.

Eine Bestätigung unserer Beobachtungen über die mit „Knecht" usw. verbundenen Gottesbenennungen scheint mir zu sein, daß neben der so häufigen Bezeichnung des einzelnen als des Knechtes eines Gottes die andere Benennung desselben als des Sohnes eines Gottes, ausgenommen bei den Babyloniern, die überall ein entwickelteres Stadium der religiösen Auffassung darstellen, selten ist und in älterer Zeit auf Könige beschränkt gewesen zu sein scheint (S. 357 ff.). Das Volk oder sein Haupt, und danach gewiß schon der Stamm, wurde angesehen als seines Gottes Sohn wie der Gott als sein Vater. Auf den einzelnen scheint man dies gegenseitige Verhältnis ursprünglich nicht übertragen zu haben. Der Stamm ist Sohn des Gottes als von ihm gezeugt; der einzelne ist es von einem menschlichen Vater. Ebenso haben wir beobachtet, daß seit alten Zeiten die Gottheit „Bruder" genannt wird, nämlich mit Bezug auf ihr Verwandtschaftsverhältnis zum Stamme, daß aber Personennamen, die den Namensträger als Bruder der Gottheit bezeichnen, erst später Zeit anzugehören scheinen (S. 375 ff.). Dagegen Knecht der Gottheit ist der einzelne von allen Anfängen an. Er steht ursprünglich, so scheint es, zu der Gottheit in keinem anderen Verhältnis als in diesem. Daher die im Alten Testament feststehende, bei den Südarabern weitverbreitete, wie auch bei den islamischen Nordarabern gewiß aus alter Zeit übliche und ebenfalls im Phönizischen vorkommende, Selbstbezeichnung des einzelnen der Gottheit gegenüber mit „dein Knecht", neben der es eine andere Selbstcharakterisierung in religiösem Sinn nicht gibt. Kein Semit hätte es gewagt, sich in der Anrede an die Gottheit deren Sohn oder Bruder zu nennen. Noch der Psalmist, der 39 13 sich Jahwe gegenüber als einen Gast (*gēr*) und Beisassen

(*tōšāb*) bezeichnet, wagt über den Gedanken an ein entferntes Verhältnis seiner Zugehörigkeit zu Gott nicht hinauszugehen. Kommt dem einzelnen von der Gottheit etwas zu, das die Ansprüche eines Knechtes übersteigt, wovon andere nicht mit *ʿabd* usw. gebildete Personennamen reden, so erhält er es als ein Glied des Verbandes. Wenn also die Namen mit „Knecht" allerdings zeigen, daß es seit alten Zeiten ein individuelles Verhältnis des einzelnen zur Gottheit gab, so ist dieses ursprünglich doch nur das der Unterordnung gewesen. Den vollen religiösen Besitz, den altsemitische Religion gewähren konnte, hat der einzelne nicht selbständig inne, sondern er partizipiert mit Bezug darauf an dem, was der Verband als Ganzes an seinem Gott hat.

Die Verbreitung und das Alter der Charakterisierung des religiösen Verhältnisses als eines Knechtsverhältnisses ist, hinausgehend über das Verständnis des Individualismus in der Religion, bezeichnend für die Auffassung von der Gottheit als dem Herrn bei den Semiten. Der Begriff des Herrn spielt, wie wir gesehen haben (S. 285 ff.), auch in der ägyptischen Gottesvorstellung eine bedeutsame Rolle. Die Bezeichnung dagegen des Verehrers als des Knechtes oder Dieners der Gottheit kommt bei den Ägyptern wohl gelegentlich vor, aber — wie ich mich von berufener Seite belehren lasse — nur bei besonderer Veranlassung. Die Auffassung des Verehrers als des Knechtes ist also nicht die notwendige Ergänzung der Vorstellung der Gottheit als des Herrn. Wo, wie bei den Semiten, jene in gleicher Ausdehnung wie diese besteht, zeigt das, daß bei der Vorstellung von dem Herrn in erster Linie gedacht ist an das Verhältnis der Gottheit zum Menschen, dem „Knechte", ursprünglich nicht, wie das allerdings in der weiteren Entwicklung semitischer Religionen der Fall gewesen ist (s. unten S. 650 ff.), an das zur Natur.

II. Der Gott der Gottesverehrer als ihr Gott

1 „Mein Gott" und „unser Gott" in den Religionen der semitischen Völker

Wenn mit „Knecht" der Gottesverehrer bezeichnet wird als Eigentum der Gottheit und dabei zugleich gedacht ist an ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem Gott als dem Besitzenden und

dem Verehrer als dem ihm Zugehörenden, so bildet dazu irgendwie eine Parallele der in allen semitischen Religionen häufig zu beobachtende Gebrauch von Gottesbenennungen mit einem Pronominalsuffix, das die Gottheit bezeichnet entweder als einem einzelnen Verehrer oder auch als einem bestimmten Verbande von Verehrern angehörend: „mein Gott, unser Gott" u. dgl.

Diese Ausdrucksweise läßt sich in derselben Ausdehnung wie bei den Semiten nicht in allen Religionen beobachten. Sie wird freilich irgendwie überall vereinzelt vorkommen in solchen Fällen, wo ein einzelner oder eine Gesamtheit den eigenen Gott direkt oder indirekt einem fremden gegenüberstellt. Der Mitanni-König Tuschratta gebraucht diese Art der Gottesbenennung in einer Form, zu der sich in den verschiedensten Religionen Analogien finden werden, wenn er an Amenophis III schreibt: „Ištar ist für mich mein Gott (*ili*); für meinen Bruder aber ist sie nicht sein Gott (*il-šu*)" (El-Amarna-Tafeln ed. Knudtz. 23, 31 f.). Nicht anders liegt es im Alten Testament, wenn dem Jephta das Wort in den Mund gelegt wird, das er zu dem König der Ammoniter (Moabiter) spricht: „Ist es nicht so, wen vor dir vertreibt dein Gott Kemosch, (dessen Land) nimmst du in Besitz, und wen immer vor uns vertrieben hat unser Gott Jahwe, (dessen Land) nehmen wir in Besitz?" (Ju 11 24). Wohl nur da, wo irgendwie ein solcher Gegensatz vorliegt, scheint eine ähnliche Ausdrucksweise bei Griechen und Römern vorzukommen[1]. In den semitischen Religionen aber wird diese Bezeichnungsart meist in Fällen gebraucht, wo es sich um irgendwelchen Gegensatz nicht handelt, sondern vielmehr darum, eine enge Verbindung mit der Gottheit zum Ausdruck zu bringen. In einigermaßen analoger Häufigkeit weiß ich diese Ausdrucksweise, abgesehen von den Sumerern, die in ihrem Verhältnis zu den Semiten eine Sonderstellung einnehmen, nur noch bei den Ägyptern nachzuweisen, bei denen sie — soviel ich sehe — immer oder fast immer in der Form vorkommt, daß ein einzelner seinen Gott mit „mein Gott" bezeichnet (S. 591 ff.).

Bei den Semiten findet sich, wie gesagt, diese Art der Aneig-

[1] Die Erkenntnis, daß den Griechen und Römern das eigentlich aneignende Possessivpronomen in Verbindung mit einem Gottesnamen fehlt, verdanke ich meinen mich immer belehrenden und jetzt schmerzlich vermißten religionsgeschichtlichen Gesprächen mit Hermann Diels († 1922).

nung der Gottheit nicht nur im Munde eines einzelnen, sondern sehr häufig auch in Aussagen eines Verbandes. Es fragt sich, ob sich erkennen läßt, daß eine von beiden Arten, das Possessivpronomen auf die Gottheit anzuwenden, die primäre ist, oder ob sich an Ursprünglichkeit von beiden denken läßt. Die Frage ist nicht belanglos für die Auffassung der Gottheit als des Herrn. Wenn der Gott, wie das zweifellos der Fall ist, seit ältesten Zeiten als der Herr gedacht wurde, so muß in dem Possessivpronomen zugleich mit der Aneignung auch die Anerkennung als des zustehenden Herrn zum Ausdruck kommen, also „mein, unser Gott" u. dgl. die Färbung haben von „mein, unser Herr". Wir werden sehen, daß dies teilweise ausdrücklich bestätigt wird durch die Auswahl der Gottesnamen, mit denen das Possessivpronomen verbunden wird. In vielen Fällen lautet nämlich die Formel geradezu „mein, unser Herr". Wenn demnach in dem Possessivpronomen das Bekenntnis liegt zu dem Gott als dem Herrn, so fragt sich, ob diese Anerkennung zunächst ausging von dem Verbande, dem Stamm, oder von dem einzelnen. Für die Charakterisierung der Verehrer als der Knechte ist der Singular „Knecht", d. h. die individuelle Auffassung, deutlich das Primäre. Nicht mit derselben Sicherheit läßt sich eine Entscheidung treffen über die Entstehung jenes Gebrauchs der Pronominalsuffixe.

2 „Unser Gott" und „mein Gott" im Alten Testament

In der alttestamentlichen Literatur ist die Sachlage für das Altersverhältnis des „unser" und des „mein Gott" deutlich, soweit sie literarisch bezeugt werden kann. In der älteren Zeit bis über die Periode des Exils hinaus ist fast nur mit Bezug auf das Gesamtvolk von Jahwe die Rede in Benennungen mit pluralischem Pronominalsuffix wie „unser Gott" usw. Immer wieder halten die alttestamentlichen Erzähler, besonders die deuteronomistischen, und nicht minder die Propheten dem Volke vor die Untreue gegen Jahwe, „euern Gott", und stets gelobt Israel an den Wendepunkten zum Guten, zu wandeln auf den Wegen Jahwes, „unseres Gottes". Diese Ausdrucksweise wird nicht nur in den älteren, sondern auch noch in jüngeren alttestamentlichen Schriften so viel gebraucht, daß man darin oft ein Charakteristikum der alttestamentlichen Religion hat erkennen wollen[1].

[1] Eine nicht erschöpfende Sammlung von Belegen s. Studien I, S. 151, 1.

In den vorexilischen Schriften kommt dagegen die Anwendung des singularischen Pronominalsuffixes an einer Gottesbenennung nur vor in der Form *ădonāj* (wohl ursprünglich *ădonī*) als Anrede an Jahwe „mein Herr" und ganz vereinzelt in der Form *ĕlohaj*. Die erste ist das fast notwendige Korrelat zu der Auffassung des einzelnen als des Knechtes, also zweifellos ebenso wie diese sehr alt. Das vokativische *ădonāj* wird von den Anfängen der alttestamentlichen Literatur an jedem einzelnen in den Mund gelegt (II Teil, S. 27 ff.). Dagegen findet sich *ĕlohaj* für ältere Zeit in unanfechtbarer Bezeugung mit Bezug auf ein einzelnes „ich" nur Jes 7 13 (im Akkusativ). An den wenigen anderen Stellen, wo bei vorexilischen Propheten *ĕlohaj* vorkommt, ist es von dem Kollektivum Israel gesprochen gedacht (s. II Teil, S. 20, 1). Jesaja gebraucht es, indem er den Gott, in dessen Namen er redet, dem Hause Davids gegenüberstellt, das diesen Gott durch Abweisung seiner Anerbietung ermüdet. Das Possessivpronomen dient hier zum Ausdruck des Gegensatzes[1].

Wohl aber haben Psalmisten, wohl fast überall anscheinend

[1] Es ist in der Tat auffallend, wie selten auch in der älteren nicht-prophetischen Literatur *ĕlohīm* mit dem Suffix 1. sing. vorkommt, und zwar fast nur in Verbindung mit *jhwh*. In dieser Zusammenstellung drückt es einige Male deutlich einen Gegensatz aus zu einem anderen Gott, so II Rg 24 24, wo David mit dem Jebusiter Arawna, III Rg 5 18. 19, wo Salomo zu dem Tyrer Hiram, III Rg 17 20. 21, wo Elia im Hause der sidonischen Witwe redet. Nu 22 18 ist im Munde Bileams ein Gegensatz ausgesprochen zu Balak; aber die Lesart der LXX *hā-ĕlohīm* ist vorzuziehen. Auch Jos 14 8 (E) liegt in der Gegenüberstellung Kalebs und seiner „Brüder" ein Gegensatz vor, der des getreuen und des nachlässigen Jahwedienstes. In den anderen Stellen mit *jhwh ĕlohaj*, wo ein Gegensatz nicht bestimmt nahegelegt ist (Dt 4 5; 18 16; 26 14; Jos 14 9 [E]; III Rg 3 7; 8 28 [beide Stellen deuteronomistisch]), kann er doch in der Bezeichnung liegen sollen: Jahwe und kein anderer Gott. Jedenfalls läßt sich in allen Stellen das Pronominalsuffix auffassen als eine Konstatierung der Tatsache, daß der Redende dem Kult Jahwes ergeben ist. Eine engere persönliche Beziehung des einzelnen zu Jahwe scheint damit nicht ausgedrückt zu sein. Alleinstehendes *ĕlohaj* für Jahwe findet sich nur Dt 31 17; Jos 9 23 [E?]; nicht in Betracht kommen Ge 31 30 und Ju 18 24, da mit *ĕlohaj* Gottesbilder gemeint sind. Noch andere Stellen gehören im Grunde nicht hierher, wo mit *ĕlohaj* nicht ein einzelner, sondern das Volk redet (Dt 18 16; 31 17; vgl. Dt 26 14), ohne daß eigentlich eine Personifikation des Volkes vorläge; das singularische Suffix ist hier vielmehr kollektivisch gemeint. Man beachte ferner, daß die Hälfte der Stellen, wo *ĕlohaj* nicht direkt gegensätzlich gesagt ist, dem Deuteronomium angehört, andere deuteronomistisch bearbeitet sein können. Häufiger wird *ĕlohīm* mit Suffix 2. oder 3. sing. (Stellen s. Studien I, S. 152, 3) schon in älteren Schriften gebraucht mit Bezug auf eine einzelne Person, so Jes 7 11 und in vordeuteronomischer erzählender Literatur, z. B. Ex 32 11 (E); I Rg 13 18; 15 30; 30 6 usw. Damit ist nicht mehr gesagt, als daß der Mensch, von dem die Rede ist, Jahwe als seinen Gott anerkennt oder doch anerkennen sollte.

jüngere, an vielen Stellen den Ausdruck „mein Gott", *ĕlohaj* und *ēlī*, womit sie ihr persönliches Verhältnis zu Jahwe zur Geltung bringen, ihn bezeichnen wollen als den, der zu ihnen gehört, und von dem sie deshalb Rücksichtnahme auf ihre persönlichen Wünsche und Bedürfnisse erwarten können. Unter zahlreichen Stellen beachte man, wie z. B. ein in der Verbannung, also kaum vor dem Exil, lebender Psalmist Ps 42 6f. 12; 43 5 Gott nennt „Hilfe meines Angesichts und mein Gott (*ĕlohaj*)". Das Wort steht in einem Klage- und Bittgebet, das lediglich die eigene Not des Psalmisten betrifft, und jener Bezeichnung geht unmittelbar voran eine Anrede an die beunruhigte Seele des Dichters, der eben zum Troste dienen soll, daß er Gott nennen kann „mein Gott". Der Ausdruck *ēlī* für „mein Gott" kommt außerhalb des Psalters nur in den beiden Stellen Ex 15 2 und Jes 44 17 vor, von denen auch die erste wahrscheinlich jung ist. Die bildliche Gottesbenennung *ṣūr* „Fels" findet sich in Verbindung mit dem Suffix 1. singul. ausschließlich im Psalter und dem entweder aus dem Psalter oder einer älteren Psalmensammlung übernommenen vermutlich späten Liede II Rg 22 3 (= Ps 18 3). Charakteristisch für die späten Zeiten ist, wie Nehemia in seinen Memoiren nicht nur in der Anrede an Gott, sondern auch in der Rede von ihm ständig den Ausdruck *ĕlohaj* gebraucht (Ne 2 8. 12. 18; 5 19; 6 14; 7 5; 13 14. 22. 29. 31), ohne daß ein Anlaß vorläge, den Gott, dem er dient, in Gegensatz zu stellen zu einem anderen. Er will offenbar damit ein enges persönliches Verhältnis, in welchem er zu Gott steht, ausdrücken. Ebenso steht *ĕlohaj* nicht in Anrede Esr 9 5, wobei es hier gleichgültig ist, ob die Stelle Memoiren Esras oder vielmehr denen Nehemias angehört.

Es kann nicht verkannt werden, daß die spätere Zeit in der Häufung dieser Art, von der Gottheit zu reden, sich von der älteren unterscheidet. Diese zeigt kaum irgendwo wie die jüngere eine innerliche Befriedigung an einem unmittelbaren persönlichen Verkehr oder auch nur Zusammenhang mit der Gottheit in einer anderen Form als in der ihrer Anerkennung als des Herrn.

Diesen Beobachtungen können nicht entgegengehalten werden schon alte theophore israelitische Personennamen mit einem *ī* am Gottesnamen, wie die mit *ĕlī*, *malkī*. Wir fanden es sehr zweifelhaft (S. 354), daß dieses *ī* aufzufassen ist als Pronominalsuffix. Notwendig ist das, soviel ich sehe, nur für den Namen *ĕlī ʾēl*, der kaum etwas

anderes bedeuten kann als „mein Gott ist Gott", aber nur in der Chronik vorkommt und schon deshalb, wie auch um des damit ausgesprochenen Gedankens willen, für alte Zeit zu beanstanden ist. Für den Namen *ĕlijjāhū* ist dem Sinne nach die Bedeutung „Gott ist Jahwe" nicht anfechtbar. Aber auch wenn man hier und in analogen Fällen das *ī* als Pronominalsuffix auffassen müßte, ist es etwas wesentlich anderes, ob einem einzelnen von dem Namengeber ein für alle Mal in seinem Namen das Bekenntnis auf den Lebensweg mitgegeben wird, daß der Gott des Volkes auch ihm persönlich angehört als der ihn schützende, oder ob ein einzelner in seinen Reden über Jahwe, also gewissermaßen in einer bewußten Darlegung seines Verhältnisses zu ihm, ihn mit „mein Gott" benennt. Überdies würde der Name *ĕlijjāhū* in dem Sinne „mein Gott ist Jahwe" eher nichts anderes ausdrücken als das von den ältesten Zeiten an mögliche Bekenntnis, daß der Namensträger Jahwe und keinen anderen Gott verehren will.

In dem durch das „unser Gott" und „mein Gott" bewirkter Auseinanderfallen zweier Perioden der alttestamentlichen Literatur und doch wohl irgendwie auch der israelitischen Religionsgeschichte hat man eine Bestätigung finden wollen für die Annahme, daß Jahwe in der älteren Zeit in einer über das Herrenverhältnis hinausgehenden Beziehung nur zum Volk Israel gestanden habe, in keiner derartigen Gemeinschaft mit den einzelnen Frommen. Daraus schien sich manchen Beobachtern zu ergeben die weitere Annahme, daß überhaupt in älteren Perioden aller Religionen ein individualistisches religiöses Verhältnis nicht bestanden habe.

Die zweite Beurteilung wäre freilich nicht eine notwendige Konsequenz aus der ersten; denn es wäre, wie weiterhin zu besprechen sein wird, denkbar, daß die Israeliten in der Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines in seinem vollen Umfang ausschließlich dem Gesamtvolk geltenden eine geschichtlich begründete Sonderstellung eingenommen hätten. Überhaupt aber läßt sich zu einer abschließenden Beurteilung der Sachlage im Alten Testament nur gelangen durch Vergleichung analoger Aussagen bei anderen semitischen Völkern. Wir haben zunächst diese uns zu vergegenwärtigen und werden daraus entnehmen, daß, wo ein direktes Verhältnis des einzelnen zur Gottheit fehlt, doch ein bewußtes Teilhaben des einzelnen an dem Besitz der Allgemeinheit stattfinden kann. In

dieser Beleuchtung werden uns an dem Kollektivismus der älteren alttestamentlichen Zeit Züge entgegentreten, die in der gewissermaßen theoretisch-einseitigen Darstellung der alttestamentlichen Quellen nicht deutlich erkennbar sind. Wir werden also zu der alttestamentlichen Auffassungsweise nochmals Stellung zu nehmen haben (S. 603 ff.).

3 „Mein Gott" bei den Babyloniern und Assyrern

Bei den Babyloniern und Assyrern redet sehr häufig ein einzelner von einem bestimmten Gott als seinem Gott oder seinem Herrn u. dgl. mit Anwendung des Pronominalsuffixes 1. singularis.

Zum Teil soll damit der Gott bezeichnet werden als der persönliche Schutzgott des betreffenden Menschen. In den ältesten Inschriften babylonischer Herrscher in semitischer Sprache benennen ihre Urheber, von sich in der dritten Person redend, einen bestimmten Gott mit *bēlišu* „sein Herr", so drei Patesis von Susa den Gott Šušinak[1], ebendenselben ein Sukkal von Susa[2] und den Nergal der König Dungi von Ur[3]. Damit wird — es handelt sich um feierliche Denkinschriften — der Gott, welcher allein unter anderen dieses Prädikat erhält, als Schutzgott des Herrschers charakterisiert. In derselben Art wird ein Gott auch als der Patrongott eines Privatmannes bezeichnet, als der Gott, der öfters genannt wird „der Gott, der dich schützt" (*ilum na-ṣi-ir-ka*, z. B. VAB VI, S. 194 no. 231, 6). So kommt vor in altbabylonischen Privatbriefen „Šamaš und Enlil, mein Gott" (VAB VI, S. 108 no. 131, 4), „Šamaš und Adad, euer Gott" (ebenda S. 172 no. 208, 5), „mein Herr (*bē-li*) Nabium" (ebenda S. 236 no. 268, 1). Wir werden derselben Ausdrucksweise in altsumerischen Herrscher-Inschriften begegnen, wo sie sehr verbreitet ist (s. unten S. 591 ff.). Über das Verhältnis der sumerischen Formel zu der semitischen wird erst dort zu reden sein.

In jüngeren babylonischen und auch assyrischen Texten wird ein Gott gelegentlich ohne Nennung seines Namens nur durch das Possessivpronomen als der einem einzelnen Menschen zugeeignete bezeichnet. In einem babylonischen Bußgebet aus der Bibliothek Assurbanipals meint der Büßende offenbar seine Schutzgottheiten,

[1] Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, S. 178, c, 1, 3; d, 2, 3; 4, 1; S. 180, 2, 59; S. 182, 4, b, 2.

[2] Ebenda S. 184, 8, 1.

[3] Ebenda S. 190, g, Rs. 3.

wenn er ohne Nennung eines Gottesnamens die Anrede *ilija* „mein Gott" und *ištarja* „meine Göttin" anwendet[1]. In einem anderen Text[2], ebenfalls aus der Bibliothek Assurbanipals, gebraucht ein „leidender Gerechter" wiederholt unmittelbar nebeneinander ohne Nennung eines Gottesnamens die Ausdrücke „mein Gott", „meine Göttin". Er hat an beide sein Flehen gerichtet, ihnen Spenden dargebracht; daneben spricht er von einem Menschen, der „seinen Gott" nicht rief und „seine Göttin" verlassen hat, und in der Mehrzahl von solchen, die sich frevelhafterweise „ihrem Gott" gleichstellen. Offenbar ist auch hier an Schutzgottheiten der einzelnen gedacht.

Weit häufiger aber als von einem ungenannten Gott in seiner Eigenschaft als Patron eines einzelnen wird durch alle Zeiten hindurch mit einem aneignenden Pronominalsuffix von einem bestimmten unter den großen Göttern gesprochen, am häufigsten, indem der Sprechende von ihm die Epitheta *bēlī* (*bēlija*), *bēltī* (*bēltija*) „mein Herr, meine Herrin" gebraucht, sei es in der Anrede, sei es in referierender Darstellung. Diese Epitheta mit Suffix stehen teils als Apposition neben einem Gottesnamen[3], teils für sich allein mit Beziehung auf eine an anderer Stelle genannte Gottheit[4].

Wie häufig im Sumerischen, wird gelegentlich auch im Semitisch-Babylonischen ein göttlicher Eigenname direkt mit dem Suffix 1. singul. verbunden. Ich habe dafür als sicheres Beispiel nur die Anrede in einem assyrischen Texte (*ilu*) *tašmetumja* „o meine Tasmetum"[5].

In einzelnen Fällen ist ersichtlich, welche Motive den Redenden

---

[1] Zimmern, KAT [3], S. 611 f.; vgl. ebenda S. 454.

[2] Ebenda S. 385 f.

[3] Beispiele bei Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. I, 1889: *bēlija* S. 6, 35; S. 18, 66. 70. 90 usw.; *bēlti-ja* S. 38, 87.

[4] *bēlī* z. B. King, Magic and sorcery, London 1896, no. 22, 59; 13, 27; 19, 19; 27, 15; *bēltī* Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. VI, 2, 1, 1915, S. 130, 56. 59. Die Bedeutung der Endung *i* in allen diesen Fällen ist ersichtlich aus dem prädikativen Gebrauch Tallqvist, Maqlû II, 88 f.: *attama bēlī* „du (bist) mein Herr".

[5] Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (28. Wissenschaftl. Veröffentlichung der D. Orient-Gesellschaft 1915 ff.) no. 122. Ich verdanke den Beleg Dr. Otto Schroeder, dem ich auch sonst für freundliche Beratung über Babylonisches zu Dank verpflichtet bin. Vgl. ZDMG 70, 1916, S. 436, 2. Ein analoger Gebrauch des Pronominalsuffixes direkt am Gottesnamen scheint vorzuliegen in der Anrede an den Pharao in einem der Amarna-Briefe (ed. Knudtz. 52, 4) mit nicht ganz sicherem *An. Im-ja* „mein (Gott) *An. Im*" (Knudtz. *addi-ja*; Winckler no. 290 liest *ilā-ni-ja*). Über die Aussprache des *An. Im* in den Amarna-Briefen (*addu* oder *baʿalu*) ist oben S. 36, 1 das Nötigste gesagt.

veranlaßt haben, eine allgemein verehrte Gottheit als die seinige zu bezeichnen. Wenn Sanherib in verschiedenen Inschriften den Gott Assur und nur ihn unter den Göttern, deren er gedenkt, bezeichnet mit „mein Herr" (*bíli-ja, bí-ili*)[1], so geschieht dies gewiß deshalb, weil Assur als der Nationalgott speziell der Gott des Königs ist. Analog wird es aufzufassen sein, daß Tušratta von Mitanni in seinen Briefen an Amenophis III den Gott Tešub, den Hauptgott von Mitanni, mit *bēli* „mein Herr" benennt (El-Amarna-Tafeln ed. Knudtz. 17, 33; 19, 15. 75; 20, 61). Dieser Art der Bezeichnung mit „mein Herr" entspricht es, daß bei der Krönung des assyrischen Königs der Priester in Anrede an den König sagt „Assur, dein Gott"[2].

In vielen Fällen aber handelt es sich allem Anschein nach bei der Bezeichnung eines Gottes mit „mein Herr" lediglich um eine Huldigung, wie sie jedem Gott dargebracht werden kann, ohne daß an eine besondere Zugehörigkeit der Gottheit zu dem Redenden zu denken wäre. Salmanassar I redet in einem Bericht über seine Regierungstaten nicht nur von Assur mit „mein Herr", sondern gibt, wo er „Assur und die großen Götter" zusammen erwähnt, ihnen allen das Epitheton „meine Herren"[3]. Ebenso ist im Alten Testament, besonders in den naiven Patriarchenerzählungen des Jahwisten, die Anrede an Jahwe mit *ădonī* (*ădonāj*) „mein Herr" einfach als eine Höflichkeitsform aufzufassen, wie sie dem Menschen als dem „Knecht" der Gottheit gegenüber zusteht. Daß jene babylonischen Benennungen mit Anwendung des Pronominalsuffixes in der Tat in manchen Fällen ebenso einzuschätzen sind, darf besonders entnommen werden aus analogen Anreden an den Pharao in den Amarna-Briefen, deren Stil und deren Art von den Göttern zu reden überall babylonischen Einfluß bekundet. Hier wird der von den Briefschreibern als Gott behandelte Pharao bezeichnet mit *ilāni-ja* „meine Gottheit" (eigentlich „meine Götter") und mit (*ilu*) *šamši-ja* „meine Sonne" oder *ili-ja* (*ilu*) *šamši-ja* „mein Gott, meine Sonne"[4].

[1] So in der Prisma-Inschrift, SCHRADER, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. II, 1890, S. 84. 86 usw., ebenso in der Felsinschrift zu Bavian, ebenda, S. 116. Vgl. „sein Herr" in der Inschrift zur Einweihung eines Assurbildes, s. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I, S. 524.

[2] MEISSNER, Babylonien und Assyrien, Bd. I, S. 63, aus EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, no. 135.

[3] Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 58, 1917, S. 15 f.

[4] Der Gebrauch des Suffixes an dem Gottesnamen *šamaš* ist etwas anders zu be-

Woher die Benennung des Pharao mit „Sonne“ stammt, ob aus Babylonien oder Ägypten oder auch etwa von den Hetitern, kann hier dahingestellt bleiben. Analog ist die Anrede in einem Briefe des Akizzi von Ḳaṭna an Amenophis III (ed. Knudtz. 52, 4) mit *An . . . ja* „mein An . . . “, wie immer der Gottesname zu lesen sein mag (s. oben S. 562, 5). Deutlich handelt es sich hier überall nur um eine Form des Hofstils, in der die Hinweisung des Pronominalsuffixes auf die Empfindung eines engeren persönlichen Zusammenhangs ausgeschlossen ist. Immerhin liegt auch hier und ebenso überall in der Bezeichnung eines Gottes mit „mein“ ein individuelles Verhältnis des Redenden zu der anderen Seite vor. Analog der Anrede an den Pharao ist der neubabylonische Personenname *šarru-(ilu) šamši-ja* „der König ist mein Sonnengott“ [1], wo mit dem „mein“ der Namensträger ebenfalls von einem persönlichen Verhältnis redet. Auch hier liegt darin nicht mehr als eine Huldigung für den König. Noch deutlicher erscheint die Anrede an eine Gottheit mit „mein“ als eine bloße Form in der „Höllenfahrt der Ištar“ (ed. Schrader 1874), wo der Wächter der Unterwelt, ein dämonisches Wesen, die Ištar ständig anredet mit *bēltī* „meine Herrin“ (Obv. 23. 44 usw.) [2].

Anders aber liegt es mit den unzähligen Personennamen, in denen durch ein Pronominalsuffix eine Gottheit als dem Namensträger zugehörend bezeichnet wird. Es geschieht das mit dem Suffix 1. oder 3. singul., selten mit dem 2. singularis. Beim Gebrauch des Suffixes 1. singul. ist der Namensträger als redend gedacht; eigentlich redet der Namengeber für ihn. Beim Gebrauch des Suffixes 3. singul. spricht der Namengeber seine Anschauung oder seinen Wunsch über den Träger des Namens aus, und bei Anwendung des Suffixes 2. singul. redet er ihn mit dem, was der Name besagt, an. Hier handelt es sich überall um ein persönliches Verhältnis des Namensträgers zu dem betreffenden Gott. Entweder wird ihm gewünscht, daß der Gott ihm gewähren möge, was der Name ausdrückt, oder ihm wird die Aufgabe gestellt, dem Gotte das zu leisten, was der Name fordert.

Die Art der Bildung derartiger Namen ist mannigfaltig. Es kommen Namen vor, in denen *bēlī* „mein Herr“ als Bezeichnung

urteilen als die Verbindung anderer Gottesnamen mit dem Pronominalsuffix (s. oben S. 562, 5), da *šamaš* auch appellativisch die Sonne bezeichnet.

[1] Tallqvist S. 201.

[2] Schrader ungenau „Herrin“.

eines Gottes Subjekt einer Aussage ist (vgl. II Teil, S. 56). Weit zahlreicher sind die Personennamen, in denen ein Gottesepitheton als Prädikat zu einem Gottesnamen als dem Subjekt mit dem Suffix 1. singul. versehen ist. Es gibt viele schon altbabylonische Personennamen, die gebildet sind aus einem Gottesnamen als Subjekt und *bēlī, šadī* „mein Herr", „mein Berg" als Prädikat (Ranke S. 224. 245), z. B. „Sin ist mein Herr" (*sin-bēlī*), „Sippar ist mein Berg" (*sippar-šadī*) oder auch mit *ilī* „mein Gott" als Prädikat z. B. (*ilu*) *šērum-ilī* (Ranke S. 231) „Šērum ist mein Gott". Hierher gehört auch der Name aus der Hammurabi-Zeit *šumma-ilu-lā-ilija* (Tallqvist S. XXXV), entweder „wenn der Gott nicht mein Gott ist" oder „wenn mein Gott nicht Gott ist". Zahlreich sind die Personennamen mit *ilušu* „sein Gott". In ihnen ist *ilušu* entweder Subjekt, z. B. *ilušu-abušu* „sein Gott ist sein Vater"[1] oder hat Prädikatsstellung, z. B. *sin-abušu* „Sin ist sein Vater" (Ranke S. 152 f.; Poebel S. 136. 143) oder steht im Genitiv, z. B. *warad-ilišu* (Ranke S. 174 f.; Poebel S. 144) „Diener seines Gottes", *abil-ilišu* (Ranke S. 59; Poebel S. 125. 139) „Sohn seines Gottes", *gimil-ilišu* (Ranke S. 84; Poebel S. 129) „Geschenk seines Gottes"[2]. Für eine Gottesbenennung mit Suffix 2. singul. in Personennamen weiß ich nur anzuführen die Namen *iluka-šamaš* und *šamaš-iluka* „Šamaš ist dein Gott" (Tallqvist S. 285. 281). Hierher gehören auch die schon früher (S. 319) besprochenen Namen mit *abi-ja, abušu* „mein, sein Vater" als Gottesbenennung. Wenn die Namensformen vielleicht westsemitischen mit *ab, ăbī* nachgebildet sind und die Westsemiten bei dem *ī* des *ăbī* nicht an das Pronominalsuffix gedacht haben mögen, so haben es doch die Babylonier ihrerseits bei den Bildungen mit *ja* und *šu* bestimmt getan.

Daß eine größere Gemeinschaft, etwa die Bewohnerschaft einer Stadt, einen Gott mit „unser Gott" oder dgl. bezeichnete, kann ich bei den Babyloniern nicht nachweisen. Wo gelegentlich in Personennamen der Gottesname verbunden ist mit dem Suffix 1. plur., so in *šamas-šadūni, sin-šadūni, sippar-šadūni* (Ranke S. 148. 164 f.) „Šamaš ist unser Berg" usw. und in Namen mit *abuni* „unser Vater" z. B. *šamaš-abuni* „Šamaš ist unser Vater" (Ranke S. 142; Tallqvist S. 279), bezieht sich das Suffix am wahrscheinlichsten zugleich auf den Namengeber und Namensträger, vielleicht aber auch auf die Verehrer des

[1] Verzeichnisse derartiger Namen bei Ranke S. 105 ff., Poebel S. 132. 141.

[2] Vgl. noch *damki-ilišu* (Poebel S. 140), dessen Deutung mir nicht sicher ist.

Gottes überhaupt. In dem abgekürzten Namen *bēlšunu* (Ranke S. 74) „ihr Herr", wo ein Gottesname als Subjekt oder ein Prädikat zu dem *bēlšunu* als dem Subjekt zu ergänzen ist, wird sich wohl das Suffix beziehen auf die Familie, der der Namensträger angehört, indem der Namengeber gewissermaßen als neutrale Person sprechend gedacht ist[1]. Wenn Gottesnamen mit einem solchen pluralischen Pronominalsuffix, welches sich auf einen größeren Gemeinschaftsverband bezöge, bei den Babyloniern wirklich nicht vorliegen, so kann sich das daraus erklären, daß uns bisher nur Dokumente bekannt sind, in denen einzelne Personen reden.

Zunächst kann aus dem vorliegenden Material nur konstatiert werden, daß die singularische Bezeichnung eines Gottes mit „mein Gott" in den verschiedensten Variationen sich bei den Babyloniern seit alten Zeiten beobachten läßt, und daß dies ihre Anschauungsweise bestimmt unterscheidet von der der Israeliten, bei denen das „mein" deutlich und unbestreitbar nur alt ist in dem *ădonī* (*ădonāj*) „mein Herr" neben dem in älterer Zeit allein oder fast allein vorkommenden pluralischen „unser Gott". Aber auch bei den Babyloniern erscheint von früh an durch alle Zeiten hindurch unter den Gottesbenennungen mit einem „mein" besonders häufig die als *bēl* „Herr", auch dies ein Zeichen dafür, daß hier wie überall bei den Semiten, das Verhältnis des Gottes zum Menschen aufgefaßt wurde als das des Herrn zum Knechte.

Daraus, daß frühzeitig und häufig von einem Gott geredet wurde mit Hinzufügung des Pronominalsuffixes der 1. Person singul., erklärt sich die in anderem Zusammenhang (II Teil, S. 42 ff.) besprochene Erscheinung, daß in dem bestimmten Falle der ursprünglich *bēlit* genannten Göttin die von ihr gebrauchte Bezeichnung mit *bēltī* „meine Herrin" durch die Häufigkeit ihrer Anwendung der Pronominalbedeutung des Suffixes verlustig ging und zur erstarrten Namensform wurde. [S. Nachträge].

4 „Mein, unser Herr" bei den Kanaanäern und Aramäern

Altkanaanäische Belege für den Gebrauch von Gottesbenennungen mit Pronominalsuffix weiß ich nicht anzugeben. In kanaanäischen

[1] In derselben Weise ist wohl auch der Name *ilušunu* (Ranke, S. 107) als ein abgekürzter Name zu verstehen. Das „ihr Gott" könnte aber vielleicht auch eine liebkosende Benennung für den Namensträger sein.

theophoren Personennamen der Amarna-Briefe mit einem *i* am Gottesnamen, wie z. B. *ili-milku*, läßt sich nicht entscheiden, ob das *i* als Pronominalsuffix oder als Nominalendung aufzufassen ist (vgl. S. 348).

Bei den Phöniziern kommen in dieser Anwendungsweise singularische und pluralische Pronominalsuffixe gleichmäßig vor. Die pluralischen beziehen sich aber anscheinend alle auf eine kleine Mehrzahl einzelner Personen, nicht auf eine bestimmte Kultgemeinschaft. In einer schon einmal angeführten (S. 532) doppelt vorliegenden bilinguen Inschrift aus Malta (CIS I, 122, 1; 122 bis, 1) nennen die Brüder ʿAbdosir und Osiršamar den „Melkart, Baal von Tyrus", dem sie die Inschrift weihen, „unser Herr" (אדנן). Im griechischen Texte, der das „unser Herr" nicht wiedergibt, werden die Brüder als Tyrier bezeichnet. Wenn sie den Melkart ihren Herrn nennen, so mag sich das also einfach beziehen auf das Verhältnis, in welchem sie als Tyrier zu dem Hauptgott von Tyrus stehen. Sie heben es vielleicht deshalb hervor, weil sie sich außerhalb ihrer Heimatstadt befinden. Man beachte, daß in dieser Inschrift der Benennung des Gottes mit „unser Herr" die Bezeichnung doch wohl beider Stifter mit „deine Knechte" (עבדך), schwerlich nur eines von ihnen mit „dein Knecht", entspricht. In einer Inschrift aus Cypern (CIS I, 93, 5) aus der Zeit des Ptolemäus Philadelphus nennt die Stifterin Batšalom, die Bilder errichtet hat zur Vollziehung eines Gelübdes ihres Sohnes Marjechi zugunsten von seinen drei Söhnen, den Rešeph Mikal „ihren (der Enkel) Herrn" (אדנם). Es handelt sich auch hier um ein Verhältnis des Gottes zu einzelnen Personen.

In Verbindung mit dem Gottesepitheton *adon* kommen sonst bestimmt nachweisbar nur vor die Singularsuffixe der 1. Person (CIS I, 7, 7) und der 3. (CIS I, 5 bis; 10, 4; 23; 88, 3; Sid. 4, Répert. 930, 2; Tam.[1] 1, 3 f.; 2, 4 f.) mit persönlicher Aneignung des Gottes. Weit stärker als mit dem Pronominalsuffix wird die Zugehörigkeit der Gottheit zu dem in der Inschrift Redenden ausgedrückt durch die Wendung „dem Herrn, den ich habe" (לאדן אש לי „dem Herrn, der mir ist") in einer cyprischen Inschrift (Répert. 1211, 9 f. bis; vgl. Z. 14 f.). Durch zweimalige oder ursprünglich wahrscheinlich dreimalige Setzung dieses Ausdrucks wird sein Gewicht noch verstärkt.

[1] Euting, Zwei bilingue Inschriften aus Tamassus, SBBA 1887, S. 115 ff.

Hier ist es nicht möglich, wie das für *adon* mit Pronominalsuffix etwa zulässig wäre, in der Bezeichnungsweise des Zusammenhangs mit dem Gott eine bloße Höflichkeitsform zu sehen.

Die eine unter den Inschriften, die das Gottesepitheton *adon* mit Pronominalsuffix enthalten, CIS I, 5, darf angesehen werden als eine der älteren phönizischen Inschriften, die wir besitzen, schwerlich jünger als aus dem neunten Jahrhundert v. Chr., eine Weihung an den Baal des Libanon auf den in Cypern gefundenen Resten einer Patera aus Erz. Der Weihende, der sich bezeichnet als einen „Knecht" des Hiram, „Königs der Sidonier", nennt darin zweimal den Baal des Libanon „seinen Herrn" (אדני). Wie in dieser, so bezieht sich in den sonst noch hierher gehörenden Inschriften auch das Suffix der 3. Person fast überall deutlich auf den, der die Inschrift dem Gott dargebracht hat. Nur für die Inschrift CIS I, 88 aus Idalion auf Cypern (vom vierten Jahrhundert) ist dies wohl nicht direkt der Fall, wenn der Text als ein einheitlicher aufzufassen ist. Die Inschrift ist zugleich mit einer Statue von zwei Enkeln des Rešephjaton „seinem Herrn Melkart" (Z. 3), anscheinend in Vollziehung eines Gelübdes des Großvaters, dargebracht, weil Melkart „ihre Stimme erhört hat", und mit dem Wunsche, daß er „segnen werde" (Z. 7). Wenn die ganze Inschrift von den Enkeln herrührt und nicht etwa der erste Teil als ein selbständiges Stück von Rešephjaton, so bezeichnen die Enkel, jedenfalls im Sinne des Großvaters, den Melkart als dessen Herrn. Die hier ausgesprochene Erwartung, daß der Gott „segnen werde", findet sich auch in der Inschrift Sid. 4 (Répert. 930) aus dem dritten oder zweiten Jahrhundert[1], die von einem nicht näher charakterisierten ʿAbdmiskar geweiht ist „seinem Herrn Salman" (Z. 2), ohne daß wir etwas von der Beziehung des Stifters zu diesem Gott erführen. Überhaupt läßt sich in keiner dieser Inschriften aus irgendwelchen Indizien ersehen, was die Veranlassung war, daß die Weihenden gerade in dem von ihnen genannten Gott „ihren" Gott erkannten. Jedenfalls wohl hatten sie alle ihm entweder eine Wohltat zu verdanken, wie die Enkel des Rešephjaton, oder hofften sie, wie jener ʿAbdmiskar, von ihm zu erlangen.

Ausdrucksvoller als die Bezeichnung eines Gottes mit *adon* und Suffix, wo sich immer ein Anklang an die im Verkehr unter Menschen

[1] S. Epigr., S. 418.

allgemein gebräuchliche Höflichkeitsform (II Teil, S. 33 f.) kaum überhören läßt, ist die wiederholt vorkommende Bezeichnung einer Göttin durch *rabbat* „Herrin" mit dem Suffix, da wir nicht wissen, daß diese Form im Verkehr mit Frauen üblich gewesen wäre. Daß sie es war, erscheint bei der Stellung der Frau bei den Semiten als ausgeschlossen, das Wort *rabbat* müßte denn seine ursprüngliche Bedeutung ganz verloren haben. König Jechawmelek von Gebal nennt die Baalat-Gebal רבתי „meine Herrin" (CIS I, 1, 3), zweifellos deshalb, weil sie die Haupt- und Schutzgöttin des Stadtstaates Gebal war. Ašmunazar von Sidon nennt in seinem und seiner Mutter Namen die Astarte רבתן „unsere Herrin" (CIS I, 3, 15), weil sie die Göttin der Stadt und der Dynastie war. In einer Inschrift aus der Umgegend von Tyrus weiht der Stifter ʿAbdubast der Astarte sein Bild und bezeichnet die Göttin mit רבתי (Répert. 800, 1), sicherlich deshalb, weil er sich durch diese Weihung unter den besonderen Schutz der Astarte stellen will, vielleicht zugleich mit Rücksicht darauf, daß er sich speziell dem Kult dieser Göttin gewidmet hatte. In einer Inschrift aus Memphis weiht ein Paʿal-ʿaštart die Stele mit den Worten: „meiner Herrin (רבתי), der mächtigen Gottheit Isis, der Gottheit Astarte, und den (andern) Göttern, die ..." (Ephem. I, S. 158, Z. 2). Isis und Astarte, wahrscheinlich als eine einzige Göttin gedacht, stellt er mit dem Pronominalsuffix im Unterschied von den anderen Göttern in eine Beziehung zu seiner Person gewiß deshalb, weil er speziell ihrem Dienst ergeben war und sie als seine Beschützerin ansah, vielleicht speziell (Z. 2) in der Behütung auf einer Reise. In einer Weihinschrift aus Kition etwa vom vierten Jahrhundert CIS I, 13, 3 bezeichnet der Stifter ʿAbdosir die sonst unbekannte Göttin Umm-haʾozeret (אם האזרת), die ihn (mit einiger Sicherheit ist [ש]משמ[ע] zu ergänzen) „erhört hat", in der dritten Person von sich redend, als „seine Herrin (רבתי). Er mag gerade sie angerufen haben, weil sie ihm als seine Schutzgottheit galt, oder auch die Bezeichnung als die seinige bezieht sich darauf, daß die aus irgendeiner Veranlassung angerufene Göttin sich durch ihr Gehör ihm geneigt erwiesen hat. Was eine Cyprierin nach CIS I, 11, 3 dazu veranlaßt hat, der Astarte als ihrer Herrin (לרבתי = „meiner" oder „ihrer Herrin"?) eine Statue zu errichten, erfahren wir aus der Inschrift nicht. Eine Inschrift aus Karthago CIS I, 419, 1 lautet: „Meiner Herrin (לרבי statt לרבתי), der Tanit-Pen-Baal (לת[נת פ]ן בעל)".

Zweifellos bezieht sich auch hier das Suffix auf den Weihenden oder die Weihende.

Daß in dem Pronominalsuffix mehr liegt als in einer bloßen Höflichkeitsform, ist noch deutlicher, wenn der Gott Esmun in den zahlreichen Weihinschriften des Königs Bodʿastart von Sidon (zusammengestellt Répert. 766. 767) und ebenso Rešeph-Mikal in zwei cyprischen Inschriften (CIS I, 90, 1; 94, 4), die verschiedene Personen zu Urhebern haben, von dem in der dritten Person von sich redenden Weihenden bezeichnet wird mit אלי „sein Gott“ und ebenso Astarte in einer Inschrift des Bodʿastart (CIS I, 4, 5) mit לי[א]. Bodʿastart nennt den Esmun so, weil er, wie aus der großen Zahl der von ihm diesem Gott gewidmeten Inschriften hervorgeht, sein spezieller Verehrer war. Wenn dieser Bodʿastart, was sich nicht ersehen läßt, identisch ist mit dem Urheber einer Weihinschrift für Astarte, worin dieser, ebenfalls als König der Sidonier bezeichnet, der Astarte „die Ebene des Landes“ darbringt, so schloß jenes besondere Verhältnis zu Esmun nicht aus, daß Bodʿastart noch einer anderen Gottheit, und zwar derjenigen, von der er seinen Namen trug, und die die Patronin des sidonischen Staates war, in derselben Form seine Huldigung darbrachte. Auf eine spezielle Schutzgottheit der Person des Königs bezöge sich dann wohl das „sein“ oder „seine“ in keinem der beiden Fälle. Der in jenen beiden cyprischen Inschriften genannte Gott Rešeph-Mikal ist eine cyprische Spezialform des öfters auf phönizischem und aramäischem Boden vorkommenden Gottes Rešeph, in welcher er nach der einen Inschrift (CIS I, 90, 2) in Idalion verehrt wurde. Der Stifter dieser Inschrift Malkjaton ist König von Kition und Idalion. Er benennt also als „seinen Gott“ den Spezialgott einer seiner Städte. Er dankt ihm dafür, daß er „seine Stimme erhört hat“. Daneben erwartet von ihm und ebenso von Rešeph-Mikal der Urheber der anderen Inschrift (wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert), Ašmunadon, anscheinend ein Privatmann, daß der Gott „segnen werde“ (CIS I, 94, 5) — dieselbe Formel, der wir in der cyprischen Inschrift CIS I, 88 und in Sid. 4 schon begegnet sind (S. 568). Überall redet hier ein einzelner von einer Gottheit als der seinigen.

In einer schon früher (S. 64) besprochenen Grabinschrift aus Karthago wird eine ungenannte Göttin — gemeint ist zweifellos die große karthagische Göttin Tanit — bezeichnet mit רבתן „unsere Herrin“. Am wahrscheinlichsten bezieht sich das Suffix auf die-

jenigen, die das Grabdenkmal errichtet haben, also auf mehrere einzelne. An die Gesamtheit der Verehrer der Göttin oder eine bestimmte Kultgemeinschaft braucht dabei nicht gedacht zu werden[1].

Kanaanäische theophore Personennamen mit dem Suffix 1. singul. an der Gottesbenennung lassen sich nur vereinzelt nachweisen. Als sicherer Beleg ist nur anzugeben *abībaʿal* mit geschriebenem *ī* (אביבעל, S. 315), das aber erst spät aus nur gesprochenem und nicht als Pronominalsuffix gemeintem *i* entstanden sein könnte (S. 355). Außerdem kommen hier mit Sicherheit nur noch in Betracht die Personennamen in keilschriftlicher Umschreibung mit *adūni*. Das *i* kann wohl nur als Pronominalsuffix gemeint sein, ist aber nicht sichere Garantie dafür, daß das phönizische Urbild des Namens dieses *i* ebenfalls enthielt. In phönizischen Inschriften ist, wie schon früher in anderem Zusammenhang (S. 56) ausgeführt wurde, mit voller Sicherheit ein *ī* an dem *adon* der Personennamen nicht nachweisbar. Wir fanden es aber wahrscheinlich, daß es anzunehmen und als Pronominalsuffix aufzufassen ist. Wenn das richtig sein sollte, so wäre, ebenso wie überall in analogen babylonischen Personennamen, der Namensträger als sprechend zu denken. Jedenfalls ist die Seltenheit eines *ī* an der Gottesbenennung der theophoren Namen auffallend im Gegensatz zu den vielen derartigen babylonischen Namen. Es wird darauf zurückzukommen sein (S. 601 f.).

Aus aramäischen Inschriften habe ich nur wenige Belege für den Gebrauch des Pronominalsuffixes an Gottesbenennungen. In den Inschriften aus Sendschirli aus dem achten Jahrhundert wird מראי „mein Herr" in derselben Weise als Titulatur vor einem Gottesnamen gebraucht wie *adoni* in den phönizischen. In der Bauinschrift des Königs Barrekub von Samʾal (Epigr., S. 443 f.) findet sich nebeneinander (Z. 5 f.) „mein Herr (der Gott) Rekubʾēl und mein Herr

[1] Für ein pluralisches Suffix, welches sich auf eine Kultgemeinschaft bezöge, wäre im Phönizischen nur etwa anzuführen der punische Personenname אבנבעל „unser Vater ist Baal" (S. 348), der aber wahrscheinlich zu verbessern ist in אדנבעל, da sonst *ab* nie einen Gott bezeichnet in seinem Verhältnis zu einer Gemeinschaft, die lediglich Kultgemeinschaft ist. Überhaupt kommt *ab* als Gottesbenennung mit pluralischem Suffix, soviel ich sehe, nur vor Jes 63 16; 64 7; I Chr 29 10, wo *abīnū* sich auf Jahwe als den Volksgott bezieht und mehr oder weniger deutlich an ihn als den Erzeuger oder Schöpfer Israels gedacht ist (S. 326). Sonst wird *ab* als Gottesname bei den Westsemiten, außer etwa in dem ursprünglich wahrscheinlich nicht in dem Sinne „mein Vater" aufzufassenden *ăbī* der hebräischen Personennamen (S. 351 ff.), überhaupt nicht mit Pronominalsuffix gebraucht.

Tiglatpileser"; von beiden, dem Gott und dem Assyrer, sagt der König, daß sie ihn auf den Thron seines Vaters gesetzt haben. Die Bezeichnung „mein Herr" besagt hier nicht mehr als die persönliche Unterordnung unter den Gott wie ebenso unter den assyrischen Großherrn. Rekub'ēl wird damit nicht notwendig als der von dem König vor allen anderen verehrte Gott bezeichnet. Zweifellos aber erscheint er als der über das Reich Sam'al Gebietende, und darauf, daß Barrekub sein spezieller Verehrer war, kann der Name des Königs „Sohn des Rekub" deuten. Aber auf der Stele mit dem Bilde desselben Barrekub in Basrelief nennt dieser auch den Ba'alḥaran, den Mondgott von Harran, „mein Herr" (*mārē'ī ba'alḥaran*, Epigr., S. 444). Die Bezeichnung *mārē'ī* scheint also jedem Gott beigelegt worden zu sein; das Epitheton ist kaum mehr als eine Höflichkeitsform.

Sonst ist der Gebrauch von Gottesbenennungen mit dem Pronominalsuffix in aramäischen Inschriften aus alter Zeit nicht nachzuweisen. Der König Zakir von Hamat und La'aš, dessen Inschrift (Pognon S. 156 ff.) aus dem Anfang des achten Jahrhunderts um etwas älter ist als die Inschriften aus Sendschirli, wendet das Pronominalsuffix in dieser Weise nicht an, obgleich er seine Stele vor dem Gott Alur (אלור?) aufstellt und wiederholt von dem Ba'alšamajim als dem Gott redet, der ihm das Königtum gegeben und ihn erhört hat, als er seine Hände zu ihm erhob, und damals zu ihm sprach: „fürchte dich nicht; denn ich ... bin mit dir". Anwendung oder Nichtanwendung der aneignenden Pronominalsuffixe wird also — der geringe zeitliche Abstand der Zakir-Inschrift von denen des Barrekub kommt kaum in Betracht — individuell verschieden gehandhabt.

In aramäischen Inschriften, die sehr viel jünger sind, finden sich Gottesbenennungen mit Pronominalsuffix mehrfach. Die Weihung einer nabatäischen Inschrift aus Medāin Ṣāleḥ im Hidschāz (Répert. 1111 B) lautet[1]: לגד ביתא אלהה „dem Herrn des Hauses, seinem Gott". Mit „Herr des Hauses" ist nach dem Gebrauch dieser Gottesbenennung in einer anderen Inschrift[2] nicht etwa der Patron des Familienhauses, sondern der Herr eines Tempels gemeint. Der Weihende redet also von irgendeinem Gott (vielleicht Dusares) als

[1] So wird mit Chabot zu lesen sein statt אלהת bei Jaussen und Savignac.

[2] Répert. 1088, 1 מרא ביתא als selbständiger Gottesname neben *al-'Uzzā*. Vgl. zu dem Gottesnamen oben S. 59.

dem ihm geneigten oder von ihm speziell verehrten. In einer nabatäischen Grabinschrift aus dem Dschebel Etleb im Hidschāz (CIS II, 205) sagt diejenige, die das Grab hat in den Felsen einhauen lassen, אלהי (Z. 9) ohne Hinzufügung eines Gottesnamens: „mein Gott" oder wohl eher „meine Götter". Dabei wird gedacht sein an den Gott oder die Götter ihrer speziellen persönlichen Verehrung. Anders liegt es in der Dedikation einer nabatäischen Weihinschrift aus Ṣalchad im Hauran (CIS II, 182, 1f.): לאלת אלהתהם די בצלחד „ihrer (Plural) Göttin Allat, die zu Ṣalchad". Die Inschrift handelt von der Erbauung eines Tempels durch Ruḥu, den Sohn des Maliku, des Sohnes des Aklabu. Das Suffix bezieht sich auf diese Familie, von der nach Z. 2 der Kult der Allat in Ṣalchad eingeführt worden war. Hier ist also die Allat Spezialgottheit der Familie.

In der Bezeichnung des Sonnengottes (שמש) auf einer palmyrenischen Tessera (Vog. 135) mit שרן רבא „unser großer Herr" kann sich das Suffix beziehen auf die Besitzer der Tessera, so daß auch hier an das persönliche Verhältnis einzelner zu dem Gott gedacht wäre; es kann aber auch verstanden werden von der Gesamtheit der Palmyrener. Auf Senat und Volk der Palmyrener bezieht sich jedenfalls das Suffix von אלהיהון einer palmyrenischen im Namen von „Senat und Volk" aufgestellten Ehreninschrift (Vog. 1). Hier handelt es sich um den in Palmyra als staatlichen anerkannten Kult. Ebendasselbe läßt sich für jene Tessera annehmen. Aber auch hier ist nicht ausgeschlossen, daß das „ihr" sich bezieht auf das Affektionsverhältnis, in welchem die einzelnen Glieder des Staates zu dem Gott stehen (vgl. II Teil, S. 275)[1].

Wo in den aramäischen Inschriften aus Assur (s. oben S. 59) die Göttin Serū(ī) mit *mārtēh* „seine Herrin" bezeichnet wird, bezieht sich das Suffix — es handelt sich um Memorialinschriften — auf den in der Inschrift Genannten, der vor der Göttin „ins Gedächtnis gerufen" wird, bezeichnet also ein persönliches Verhältnis. Wo aber in demselben Zusammenhang steht *mārtan* „unsere Herrin" und ebenso in der Memorialinschrift aus Hatra, die einen ungenannten Gott mit *māran* „unser Herr" bezeichnet, läßt sich, da keine Mehr-

[1] Nicht hierher gehört allem Anschein nach עם אלהן „mit unserm Gott" (ohne Gottesnamen) auf einem ägyptischen Papyrus CIS II 145 C, 7, da die Inschrift mit einiger Sicherheit als jüdisch anzusehen ist, s. Merx, Bemerkungen über bis jetzt bekannte aramäische Inschriften, ZDMG 22, 1868, S. 695 f.

heit von einzelnen Personen als redend eingeführt, vielmehr der ins Gedächtnis Gerufene als der Sprechende anzunehmen ist, das „unser" nur auffassen als im Namen der ganzen Kultgemeinschaft gesagt. Ebenso wird zu verstehen sein das Suffix in der Inschrift über einem Gottheitsbild in Assur „Bild der Nanai . . ., unserer Herrin". An und für sich bezeichnet in diesen Fällen das Suffix die Gottheit nur als diejenige, die in einer bestimmten Gemeinschaft verehrt wird. Daß aber auch mit dem pluralischen „unser" an ein Affektionsverhältnis der einzelnen Glieder der Kultgemeinschaft zu der Gottheit gedacht ist, wird durch den in derselben Weise angewandten Gebrauch des singularischen Suffixes nahegelegt.

An aramäischen Personennamen, die ein einem Gottesnamen beigelegtes Epitheton mit Pronominalsuffix 1. singul. enthalten, ist in erster Linie zu nennen der verhältnismäßig alte Name *abīṭab* (S. 315), dessen *abī* im Sinne von „mein Vater", aber als Nachbildung babylonischer Namen (S. 351) oder auch als eine sekundäre Auffassung beurteilt werden kann, ebenso wie wir es für *abībaʿal* möglich gefunden haben (S. 571). Außerdem kommen in Betracht die anscheinend aramäischen Namen aus assyrischen Geschäftsurkunden der Sargonidenzeit, die mit *ṭūri* (= hebr. *ṣūrī* „mein Fels") und einem Gottesnamen gebildet sind (S. 350 f.).

Zu den aramäischen Bezeichnungen eines Gottes mit Anwendung des Pronominalsuffixes an der Gottesbenennung ist noch zu rechnen der erst spät bezeugte Name des Gottes von Gaza, Marna, der aramäischen Ursprungs zu sein scheint, in der Bedeutung „unser Herr" (II Teil, S. 38 ff.). Der Name läßt sich nur entstanden denken aus allgemeiner Gewohnheit, von dem Gott in dieser Form zu reden; das Suffix muß sich also wohl beziehen auf die Gesamtheit seiner Verehrer.

Überblicken wir den Gebrauch des Pronominalsuffixes an Gottesbenennungen bei den Ostsemiten und den Westsemiten, mit Ausnahme der Hebräer, so bringt er in der großen Mehrzahl der Fälle, in den babylonisch-assyrischen Belegen überall, das persönliche Verhältnis eines einzelnen oder seltener einer kleinen Zahl mehrerer zueinander gehörender einzelner zur Geltung. Nur in wenigen Fällen ist in spätaramäischen Inschriften das pluralische Suffix einfach der Ausdruck für den Tatbestand, daß eine Gesamtheit, eine Kultgemeinde oder auch, wie in der einen palmyrenischen Inschrift, ein

Staat, einen bestimmten Gott als den von ihr zu verehrenden anerkennt.

5 Gottesbenennungen mit Pronominalsuffix bei Südarabern und Nordarabern

Wesentlich andere Beobachtungen sind zu machen an dem Gebrauch des Pronominalsuffixes in Verbindung mit Gottesbenennungen in den südarabischen Inschriften. Das Pronominalsuffix kommt hier in dieser Verbindung überaus häufig vor, fast immer als 3. singul. oder plur., weil die Urheber der Inschriften in der Regel in der 3. Person von sich sprechen. Das tun sie auch in der sabäischen Inschrift Praet. 9, 4, wo deshalb קינן als Beiname eines Gottes (Almaḳah?) in der Bedeutung „unser Fürst" auffällt. Es zeigt, daß jene Redeweise mit dem Suffix der 3. Person in den in offiziellem Stil gehaltenen Inschriften Übertragung ist der gewohnten Redeweise mit Suffix der 1. Person.

Die Inschriften, die ich besprechen kann, sind fast alle sabäische. Für die wenigen nicht-sabäischen gebe ich die Herkunft ausdrücklich an.

Unter den verschiedenen Anwendungen von Gottesbenennungen mit Pronominalsuffix ist vielleicht am sichersten zu beurteilen die des Gottesnamens מנכּחּ oder מכּחּ. Der Name, für den die Bedeutung „wasserspendend" doch wohl einigermaßen gesichert ist, und der sich dann nach der Art seines Vorkommens am einfachsten verstehen läßt von Gottheiten, denen man das zur Lebenserhaltung erforderliche Wasser verdankte, also von Brunnengottheiten[1], wird immer in Verbindung mit einem Pronominalsuffix gebraucht. CIS 40, 5 „Brunnengottheiten ihrer Häuser" (אבירהמו), d. h. ihrer Kastelle (vgl. 569, 3 אבירהמו צחת [מנ]) ist keine wirkliche Ausnahme. Das Pronominalsuffix gehört hier zu dem ganzen Begriff.

Fast immer wird *mandaḥ*, auch wo es im Singular steht, ohne einen eigentlichen Eigennamen der Gottheit gebraucht. In dem mir bekannten Material erhält nur einmal der Gott ʿAṯtar von den Stiftern der Inschrift das Epitheton מנכּחהמו (CIS 47, 2): „ihr (mit Bezug auf die in der 3. Person redenden Stifter) Brunnengott". Hier kann, da ʿAṯtar ein großer, überall verehrter Gott ist, nicht gedacht

[1] Man beachte dafür CIS (CIS hier und weiterhin = CIS IV), 570, 7 מרן מנכּח[ן] ומאכלי תמרם „irrigantes aqua et nutrientes frugibus".

werden an einen Spezialbrunnengott der Stifter, sondern nur daran, daß diese dem ʿAṯtar die Füllung ihrer Brunnen oder auch eines einzelnen Brunnens mit Wasser zuschreiben. Das Pronominalsuffix scheint also hier zum Ausdruck zu bringen das dankbare Bewußtsein von der Rücksichtnahme des Gottes auf die Bedürfnisse der in der Inschrift Redenden. Wer diese sind und in welcher Beziehung sie zueinander stehen, läßt sich aus der nur als Fragment erhaltenen Inschrift nicht entnehmen.

In der Regel wird der Brunnengott oder eine Mehrheit von Brunnengottheiten ohne eine andere Hinzufügung als die des Pronominalsuffixes neben anderen Gottheiten genannt, meist mitten unter diesen, dagegen an zweiter und letzter Stelle CIS 149, 2 ([מנצחהמ]ו) neben der Sonnengöttin der Stifter (שמס[ה]מו) und CIS 171 (מנצחהמו?) neben ʿAṯtar Ṣarḳan. Da der Brunnengott, so viel ich sehe, niemals vor anderen Göttern an erster Stelle steht, gehört er nicht zu den großen Göttern. In CIS 506, 4 werden zuerst „ihre (der Stifter) Götter (אלאלהתמו)“ und dann „ihre Brunnengötter“ genannt, was kaum dahin zu verstehen ist, daß die Brunnengottheiten zu den „Göttern“ nicht gehören, sondern eher so, daß von den Göttern noch speziell die Brunnengottheiten genannt werden sollen.

Am deutlichsten und einfachsten ist vielleicht die Bedeutung des mandaḥ und seine Bezeichnung mit dem Pronominalsuffix zu verstehen in CIS 194, 3. Hier gedenkt die Stifterin als eines ihr Beistand leistenden Gottes, ohne Erwähnung anderer Götter, des Brunnengottes, den sie mit Bezug auf sie selbst und ihre Söhne „ihren (Plural) Brunnengott“ (מנצחהמו) nennt. Sie bezeichnet ihn als den „Herrn ihres Kastells“ (בעל ביתהמו), d. h. des ihr und ihren Söhnen eignenden. Diese Benennungsweise ist für den Brunnengott charakteristisch. Er wird damit als der Schutzpatron des Kastells und seiner Besitzer bezeichnet. Darauf bezieht sich das „ihr“ in dem Namen des Gottes.

In CIS 339, 3 sind dagegen mit „ihre Brunnengötter“ (מנצחתהמו) nicht die einer einzelnen Familie gemeint, wahrscheinlich aber die einer Sippe. Als Stifter der Inschrift werden genannt anscheinend drei Männer mit ihren Söhnen und ein weiterer mit seinen Brüdern. Es handelt sich um den Bau eines ihnen gemeinsamen Kastells (ביתהמו Z. 2. 4). Sie und ebenso die (mindestens vier) Stifter der

Inschrift CIS 339 bis bezeichnen sich als Vasallen der Hamdanenser. Auch die Urheber dieser zweiten Inschrift reden von „ihrem Kastell" (Z. 2. 5), geben aber ein Verwandtschaftsverhältnis nicht an, das indes wegen des gemeinsamen Kastells zweifellos anzunehmen ist, wahrscheinlich als das einer Sippe. Sie bringen den Dank für die Vollendung ihres Kastells und anderer Bauten neben verschiedenen Göttern ihren Brunnengöttern (מנצ[חת]המו Z. 3 f.) dar. Ähnlich liegt es in CIS 276, 5, wo den Dank für die Vollendung des Baues ihres Kastells und anderer Bauten zwei Stifter (unsicher, welcher Herkunft) „ihren beiden Brunnengöttern" (מנצחיהמו) neben anderen Göttern aussprechen.

In manchen Fällen bleibt es zweifelhaft, ob für das „ihre" zu denken ist an die Angehörigen einer einzelnen Familie oder an die einer Sippe, so in der fragmentarisch erhaltenen Inschrift CIS 149, wo die Nennung der Stifter fehlt, die „ihrem Brunnengott" ([מנצחהמ]ן) die Vollendung eines Baues danken (Z. 2). Ebenso in der gleichfalls fragmentarisch vorliegenden Inschrift Glas. 289[1], worin die Stifter „ihren Brunnengöttern" (Z. 4 [מנצחתה]מו) nicht Vollendung von Bauten, sondern anscheinend den Schutz ihrer Besitzungen danken. Ebenfalls Brunnengottheiten in der Mehrzahl werden in CIS 294, 2 von den Stiftern als die ihrigen genannt ([מנ]צחתהמו). Hier handelt es sich besonders deutlich um Götter entweder einer Familie oder einer Sippe, da die Stifter von einem „Porticus (?) ihrer Väter" reden. Einzahl oder Mehrzahl der Brunnengötter ist nicht entscheidend für die Zugehörigkeit entweder zu einer einzelnen Familie oder einer Sippe, da in einem Kastell mit einem einzigen Brunnengott auch eine Sippe hausen und andererseits zu einem einzigen Kastell und seinem Territorium eine Mehrzahl von Brunnengöttern gehören kann.

Wo aber von mehreren Kastellen und ihren Brunnengöttern die Rede ist, muß notwendig für die Stifter entweder an eine Sippe oder auch an nicht-verwandte Angehörige eines oder auch mehrerer Clans oder Stämme gedacht werden. Das letzte ist der Fall für CIS 40, 5, wo die Brunnengötter von den Stiftern, den Fürsten zweier Stämme, genannt werden mit der Bezeichnung als „Brunnengötter ihrer Kastelle". Jeder der beiden Fürsten hat also einen Brunnengott oder auch mehrere für das Kastell oder die Kastelle seiner

[1] Müll., ZKM II, S. 193 = BOR I, S. 176.

Familie oder Sippe. Aus der Bezeichnung „Brunnengötter ihrer Kastelle" und ebenso aus der oben (S. 576) erwähnten „Herr ihres Kastells" ergibt sich für diese Gottheiten deutlich ein enger Zusammenhang mit dem Wohnort der sie verehrenden Familie oder Sippe.

Aber das Gebiet des Brunnengottes ist nicht immer auf ein Kastell und dessen zugehöriges Territorium beschränkt. In CIS 41 legen drei Fürsten (*akwal*) des Stammes Muhaʾniph „ihrem Brunnengott" (Z. 3 מנצחהמו), dessen Hilfe wie zugleich dem Beistand anderer Götter sie das Gelingen des Baues zweier Kastelle und eines Tempels verdanken, den Namen „Baal von Šubaʿan" bei. Damit ist der Gott wohl bezeichnet als der Herr eines Tempels, der entweder den Namen Šubaʿan trug oder in einer Stadt oder Landschaft Šubaʿan lag. Er war das gemeinsame Heiligtum jener Stammeshäupter. Mit dem „ihr" wird dieser „Brunnengott" charakterisiert als der von ihnen allen verehrte. Die Bezeichnung eines Brunnengottes als *baʿal*, der wir in der Form „Baal ihres Kastells" schon begegnet sind (S. 576), wird anscheinend auch CIS 241, 3 dem Brunnengott beigelegt, nämlich als „Baa(l) von Wakil" (vgl. oben S. 255, 3). Mit der Zuerkennung eines bestimmten Tempels, die auch in dieser Bezeichnung nach einer Stadt oder einem so benannten Heiligtum liegt, erhält der Gott eine Bedeutung, die über die eines Familien- oder Sippengottes hinausgeht. In CIS 340 sind die Stifter Angehörige zweier Stämme und sagen für die Vollendung des Baues ihrer Stadt Tadiḥ „ihren Sonnengöttinnen und ihren Brunnengöttern" (Z. 4 f. [מנצ]חהמנ[ו]) Dank. Die Götter werden auf die beiden Stämme, die die Stadt anscheinend gemeinsam besitzen, verteilt zu denken sein. Mit „ihre" sind sie bezeichnet entweder als allen Mitgliedern dieser Stämme, oder als speziell den Stiftern der Inschrift angehörend, unter denen man sich Häupter der Stämme vorzustellen hat[1].

Wenn der *mandaḥ* wirklich ein Brunnengott war, so liegt die lokale Begrenzung seines Bereichs auf der Hand. Jede Burg hat entweder innerhalb ihrer Mauern oder in der Nachbarschaft einen Brunnen oder auch mehrere gehabt für die Versorgung mit Wasser.

[1] Wie in CIS 171 das pluralische Pronominalsuffix am Singular des Nomens מנצ und in CIS 293, 2 am Dual von צ[מנ] aufzufassen ist, läßt sich nicht ersehen. Die Namen der Stifter fehlen, und Angaben über etwas von dem Gott und den beiden Göttern Empfangenes werden nicht gemacht. Auch aus Glas. 889, 2 (Mordtm., Berl.) ist nichts zu entnehmen über מנצחהמו.

Den Gott des Brunnens oder die Götter mehrerer Brunnen nannten die Bewohner der Burg und unter Umständen auch die der Umgegend „ihren" Brunnengott oder „ihre" Brunnengötter. In einzelnen Fällen hatte ein besonders geehrter Brunnengott einen Tempel, und seine Bedeutung erstreckte sich auf das Territorium eines Stammes oder noch über das eines einzelnen Stammes hinaus. Schon aus unseren kurzen Angaben über den Inhalt der Inschriften ist nämlich ersichtlich, daß diesen „Brunnengöttern" weit mehr zugeschrieben wird als nur die Spendung von Wasser. Hiervon ist vielmehr, wenn nicht in dem Namen, sonst gar nicht die Rede. Es läßt sich das daraus erklären, daß die Geber des wichtigsten Lebensbedürfnisses auch angesehen wurden als die von vielem anderen Guten. Man beachte, daß es sich doch immer um solche Wohltaten handelt, die den engsten Bereich der Stifter betreffen, die Bauten ihrer Burg, das Gedeihen ihrer Familie oder Sippe, ihres Clans oder Stammes. Der Gott des Brunnens wurde demnach wohl angesehen als ein allgemeiner Schutzgott des ihm zustehenden Bereichs. Auch wenn man aus jenen allgemeineren Aussagen folgern wollte, daß die Auffassung des *mandaḥ* als eines Brunnengottes nicht zu Recht bestehe, so unterliegt doch die Beurteilung des Pronominalsuffixes an diesem Gottesnamen, was immer die Bedeutung des so benannten Gottes gewesen sein mag, keinem Zweifel. Überall bezeichnet das Pronominalsuffix die Zugehörigkeit dieses Gottes zu einer Familie oder Sippe, oder zu einer durch Clans- oder Stammesgemeinschaft verbundenen Mehrzahl von Stiftern der Inschriften. Mit dem Suffix wird zunächst nicht mehr ausgedrückt, als daß der Gott oder die Götter dem Territorium angehören, welches Besitztum der Stifter oder ihres Clans oder Stammes ist. Den Herren der Burg oder der Landschaft gehören die Götter an, die dort ihren Sitz haben, wie ebenso auf anderen Territorien für deren Herren andere „Brunnengötter" die ihrigen sind. Es liegt in diesen Inschriften, ausgenommen etwa in dem „ihr Brunnengott ʿAṯtar" CIS 47, 2, wo von einer territorialen Begrenzung nicht die Rede ist (S. 575 f.), keine Veranlassung vor, bei dem „ihr" an ein anderes persönliches Affektionsverhältnis zu denken als das der Dankbarkeit für Wohltaten eines Gottes, der den Redenden gegenüber gewissermaßen der verantwortliche Gott war.

Nicht wesentlich anders als mit der Bedeutung des Pronominalsuffixes an dem Gottesnamen *mandaḥ* scheint es mir mit der des

Suffixes am Gottesnamen *šams* „Sonnengöttin" zu liegen in den wenigen Fällen, wo dieser Name im Plural gebraucht wird. Freilich ist hier trotz der klaren Wortbedeutung des Namens weniger bestimmt als bei *mandaḥ* angedeutet, wie wir ihn in Verbindung mit dem Suffix zu verstehen haben.

Von „Sonnengöttinnen" im Plural ist nur mit Hinzutritt eines Pronominalsuffixes die Rede. Die Gottesbenennung könnte sich in dieser pluralischen Anwendung etwa in dem allgemeinen appellativen Sinne „Göttin" auf eine uns nicht weiter bekannte Art untergeordneter Göttinnen beziehen, ähnlich wie im Babylonischen *ištaru* aus dem Namen einer bestimmten Göttin zur allgemeinen Benennung von Göttinnen geworden ist[1]. Es ist aber bei dem Plural doch wohl eher an eine Unterscheidung der einen Sonnengöttin nach ihren verschiedenen Verehrungsstätten zu denken. Der Gebrauch des Plurals mit dem Pronominalsuffix läßt sich nämlich kaum trennen von dem des ebenfalls mit dem Suffix vorkommenden Singulars, und das Epitheton תנף „die Erhabene" (s. oben S. 80), das in CIS 573, 2. 6 die mit שמסהו „seine Sonnengöttin" und שמסהמו „ihre Sonnengöttin" bezeichnete Gottheit erhält, spricht dafür, daß wir es mit einer bestimmten großen Göttin zu tun haben. Indessen ist diese Frage für die nach der Auffassung des Pronominalsuffixes von untergeordneter Bedeutung. Das Suffix bezieht sich bei jeder Erklärung des Gottesnamens, ebenso wie bei den Brunnengöttern, auf die Stifter der Inschriften und zwar, ebenso wie in den Inschriften mit „ihre Brunnengötter", auf Stifter, die sich als Angehörige einer bestimmten Familie oder Sippe oder eines bestimmten Clans oder Stammes zu erkennen geben. Die Urheber der Inschrift CIS 340 (Z. 4 f.) reden von den Sonnengöttinnen und den Brunnengöttern nebeneinander mit Anwendung des Suffixes für beide, die Stifter von CIS 40 (Z. 5) ebenso von „ihren Sonnengöttinnen" und den „Brunnengottheiten ihrer Kastelle". Das Suffix muß also für beide Götterarten in derselben Weise beurteilt werden. Für die Fälle, wo die Stifter eine Familie oder Sippe vertreten, ist beachtenswert die Benennung [א]שמס אאבוהמו „die Sonnengöttinnen ihrer Väter" CIS 332, 7. Die Göttinnen gehören also der Familie oder Sippe in ihren verschiedenen Generationen an.

[1] S. Zimmern, KAT [3], S. 434.

Was von den Sonnengöttinnen ausgesagt wird, ist im allgemeinen dasselbe oder doch Ähnliches wie das den Brunnengöttern Zugeschriebene. In der Inschrift CIS 46 (ungefähr vom Jahre 270 n. Chr.) danken Z. 5 die Stifter, Burgherren, deren Beziehungen zueinander wir nicht erfahren, ihren Sonnengöttinnen neben ihren Göttern ʿAṯṯar und Bašir, die vor jenen genannt werden, für die Vollendung von Bauten, wie derselbe Dank in anderen Inschriften den Brunnengöttern ausgesprochen wird. In eben solcher Veranlassung reden von „ihren Sonnengöttinnen" die Stifter einer Inschrift aus Ḥakīr (Ephem. II, S. 94, Z. 5; etwa vom Jahre 281 n. Chr.), wo diese Göttinnen auf ʿAṯṯar Šarḳan folgen und vor „ihre (übrigen) Götter" stehen. Für alle angeführten Inschriften mit dem Ausdruck „ihre Sonnengöttinnen" darf vermutet werden, daß, ebenso wie bei den Brunnengöttern, die Stifter der Inschriften die Sonnengöttinnen deshalb als die ihrigen bezeichnen, weil sie zu dem Territorium, das den Stiftern angehört, in einer Beziehung stehen, dort ihre Wohnung oder doch ihren Wirkungskreis haben. Wo aber die Sonnengöttinnen einer Familie oder Sippe angehören, liegt ihre Beziehung auf ein bestimmtes Territorium nicht mit derselben Deutlichkeit vor wie beim *manḏaḥ*, dem, wenn er wirklich als Brunnengott zu verstehen ist, seine Natur ein örtliches Gebundensein auferlegt.

In den weit zahlreicheren Fällen, wo die Stifter der Inschriften von einer einzelnen Sonnengöttin mit Gebrauch des Pronominalsuffixes als der ihrigen (שמסהמו) sprechen oder auch einmal ein einzelner Stifter als der seinigen (שמסהו CIS 573, 2), könnte an und für sich das Pronominalsuffix ein persönliches Affektionsverhältnis zu der einen großen Sonnengöttin ausdrücken. Wahrscheinlich aber haben wir uns hier die Göttin ebenso vorzustellen wie da, wo der Plural vorkommt, nämlich als eine lokale Besonderung der großen Göttin, und das Suffix bezieht sich auf die Zugehörigkeit der Stifter oder des Stifters zu dem Territorium der Göttin. Das scheint daraus hervorzugehen, daß häufig, und zwar viel öfter als für den *manḏaḥ*, wie sogleich darzustellen sein wird, für die einem weiteren Kreise als dem einer Familie oder Sippe angehörende Göttin eine bestimmte Stadt oder ein bestimmter Tempel als ihr Wohnort angegeben wird. Nur ganz vereinzelt (so Os. 4, 12 f.) findet sich der Gottesname *šams*, und zwar im Singular, ohne Pronominalsuffix, während *ʿaṯṯar* und andere Gottesnamen immer ohne Suffix gebraucht werden, wohl

aber mit der näheren Bestimmung „ihr Gott, ihr Herr". Das liegt doch wohl daran, daß bei *šams* die appellative Bedeutung „Sonne" immer bewußt blieb, während z. B. *ʿaṯtar* nur als Eigenname eines Gottes vorkommt.

Auffallen kann, daß CIS 339, 3 f. die Stifter „ihre Sonnengöttin" erst an letzter Stelle nennen nach Erwähnung mehrerer Götter, des Taʾlab Rijam in einer zweifachen Form, nämlich als des Baal von Turʿat und als Herrn des Distriktes (?) Madar, und des ʿAṯtar als des Herrn von (der Stadt) Madar und dann noch „ihrer Brunnengötter". In der fast gleichlautenden Inschrift CIS 339 bis steht dagegen Z. 3 f. „ihre Sonnengöttin" vor „ihre Brunnengötter", ebenso CIS 149, 2 und Glas. 889, 2[1] vor „ihr Brunnengott", aber wieder CIS 41, 3 f.; 241, 3 hinter „ihr Brunnengott". CIS 429, 13 steht [ו]שמסהנ ganz am Ende einer längeren Aufzählung von Gottesnamen, unter denen sich *mandaḥ* nicht befindet (vgl. CIS 457, 18[2]). Für eine Rangordnung der Götter ist offenbar aus allen Aufzählungen von Göttern in den südarabischen Inschriften wenig zu entnehmen; CIS 293, 2 f. stehen besonders hohe und allgemein verehrte Götter, ʿAṯtar, Almaḳah und Wadd, ganz am Ende hinter den Brunnengöttern und der Sonnengöttin. Vielleicht sind die Aufzählungen gelegentlich geordnet nach dem Verhältnis, in welchem die Götter zu den Stiftern der Inschriften standen.

Weit häufiger als bei dem Brunnengott ist, worauf schon aufmerksam gemacht wurde, bei der Sonnengöttin anscheinend von einem bestimmten der Sonnengöttin der Stifter eignenden Ort oder Heiligtum die Rede. Deutlich sprechen CIS 43, 2 f. die Weihenden von einem Heiligtum (מחרם) „ihrer Sonnengöttin (sicher zu ergänzen [שמס]חמו), der Baalat von Gabaran" in ihrer (der Stifter) Stadt Nasafat. Wahrscheinlich analog ist es zu verstehen, wenn die Urheber der Inschriften CIS 11 (Z. 1), 132 (Z. 3 f.) und 294 (Z. 2; vgl. 329, 3) „ihre Sonnengöttin" als „Baalat" bezeichnen mit Hinzufügung einer näheren Bestimmung zu *baʿalat*, worin der Name eines Ortes oder Heiligtums zu erkennen sein mag (die näheren Bestimmungen sind hier überall nicht sicher zu lesen). Die Stifter von CIS 293 (Z. 2) reden

[1] Mordtm., Berl.

[2] Vorher Z. 17 neben anderen Göttern auch Šams, anscheinend mit einem Epitheton. Die eine große Sonnengöttin wird also bestimmt unterschieden von den Sonnengöttinnen im Plural.

von ihrer Sonnengöttin als der „Baalat (von) Barat", der Stifter der Inschrift CIS 573 (Z. 2. 6) von der „seinigen" oder im Plural von der „ihrigen" als der „Baalat (von[1]) Ghadran (גדרן)". Die in Verbindung mit *baʿalat* genannten Namen bezeichnen jedenfalls, was immer ihre spezielle Bedeutung sein mag, eine lokal oder anderswie bestimmte Form der einen Göttin. In eben dieser besonderen Form besitzen die Stifter im Unterschied von den Inhabern anderer Territorien die Göttin als die ihrige. Auf ein durch das Pronominalsuffix ausgedrücktes inniges persönliches Verhältnis zu der Göttin ist aus diesem Gebrauch nicht zu schließen. In CIS 429, wo der König von Saba und Du-Raidan allerdings nur von eigenen Erlebnissen redet, denkt er Z. 13 bei dem pluralischen Pronominalsuffix שמסהמנ[ו] „ihre Sonnengöttin" (vgl. Z. 10 אביתהמו „ihre Kastelle") an die Angehörigen seines Reiches und kann kaum mehr ausdrücken wollen, als daß die Göttin von diesen verehrt wird[2]. In CIS 572 spricht ebenfalls ein einzelner; er gebraucht Z. 2f. die Gottesbenennung שמסהמו משרקיתן „ihre Sonnengöttin, die Östliche" und will mit dem „ihre" wohl die Göttin lediglich bezeichnen als die von ihm selbst und seinem in der Inschrift genannten Sohn und vielleicht zugleich als die von den Hadrumiten, denen er dienstbar ist, verehrte Göttin. Darf man den Ausdruck der Empfindung persönlicher Zugehörigkeit etwa CIS 573, 2 in dem singularischen Suffix „seine Sonnengöttin" finden, das auf den einzelnen Stifter zu beziehen ist, so wird das doch in Frage gestellt durch das Z. 6 folgende pluralische Suffix „ihre Sonnengöttin", das anscheinend denen gilt, die zu dem Stifter, offenbar einem Fürsten, gehören, sei es als seine Angehörigen oder Untergebenen, sei es als seine Verbündeten. In dem Suffix ist hier, ebenso wie im allgemeinen in dem Pronominalsuffix am Namen des Brunnengottes, nichts anderes zu erkennen als der Ausdruck der Zugehörigkeit der territorial begrenzt gedachten Gottheit zu dem Kreise von Verehrern auf dem ihr eignenden Territorium. Allerdings läßt sich in שמסיהמו „ihre beiden Sonnengöttinnen" CIS 457, 18 das Suffix nur beziehen auf die beiden Brüder aus dem Stamme Saḥr, die die Inschrift gestiftet haben. Da sie aber im Plural reden von ihren Kastellen (Z. 7. 14), mag jede der beiden Sonnengöttinnen angehören

[1] S. dazu oben S. 256, 1.

[2] Daß das pluralische Suffix singularischen Wert hat (so CIS zu Z. 10), muß ich höchst unwahrscheinlich finden, da Z. 4 singularisches Suffix steht.

einem oder auch mehreren der von einer Mehrzahl von Personen bewohnten beiderseitigen Kastelle[1].

Wenn ich recht sehe, bezieht sich sowohl bei den Brunnengöttern als bei den Sonnengöttinnen das pluralische und ebenso das dualische oder singularische Suffix darauf, daß die Götter oder der Gott dem Territorium angehören, das den ererbten oder anderswie zuständigen Aufenthaltsort bildet für die, welche von den Göttern oder dem Gott als dem oder den ihrigen reden.

Andere eigentliche Namen von Göttern sind in Verbindung mit einem Pronominalsuffix nicht nachweisbar[2], wohl aber steht vor verschiedenen Gottesnamen als Epitheton אלה (*ilah*) oder אל (*ēl*) mit Pronominalsuffix. In einer Reihe von Fällen läßt sich zweifeln, welche von den beiden Gottesbenennungen gemeint ist, was an dieser Stelle einer Untersuchung nicht bedarf. Am häufigsten kommt auch hier das Suffix im Plural vor mit Bezug auf eine Mehrheit von Stiftern (אלהמו). So reden in der fragmentarisch erhaltenen Inschrift Os. 32[3] die Urheber, die in ihrem Verhältnis zueinander nicht zu bestimmen sind, Z. 4 von „ihrem Gott Du-samawi", die Dedikatoren von CIS 8, Angehörige einer Familie, Z. 2 von „ihrem Gott Ḳainan, dem Gott von Ḫas'a", die Stifter der Inschrift CIS 41 (Z. 2f.) von „ihrem Gott ʿAṯtar ḏu-Gaufat", die von Mordtm. 2 (Z. 6)[4] von „ihrem Gott ʿAṯtar ḏu ...", die von CIS 42 (Z. 3) von „ihrem Gott ʿAṯtar" ohne eine nähere Bestimmung des Gottes[5]. Die Urheber der Inschrift CIS 41 sind Fürsten des Stammes Muha'niph, die von CIS 42 Bewohner und wahrscheinlich Herren der Stadt Nasafat; über die gegenseitige und soziale Stellung der Stifter von Mordtm. 2 läßt sich nichts ersehen. Die Urheber von CIS 41 nennen, wie den ʿAṯtar,

---

[1] Aus den Inschriften CIS 106, 5; 143, 5; 331, 2; 398, 20; Hal. 686, 5 (Praet. 1, 5); Glas. 889, 2 (Mordtm., Berl.) ist für die Auffassung der mit „ihre Sonnengöttin" bezeichneten Gottheit und des Suffixes nichts oder nichts Sicheres zu ersehen. Gegen die meines Erachtens sprachlich unmögliche Annahme Winklers, daß das Pronominalsuffix an *šams* und *ašmas* Determinationszeichen statt des Artikels und Bezeichnung des Plurals sei, s. Praetorius, ZDMG 53, 1899, S. 4, dessen Einwendungen durch Winklers Erwiderung „Šams = Göttin", ZDMG 54, 1900, S. 408 ff. nicht widerlegt werden.

[2] Möglicherweise ist Praet. 9, 3 f. mit Levy zu ergänzen אל[למק]ההו „sein Almaḳah"; es ist aber sehr unsicher. S. dazu Praetorius, ZDMG 26, 1872, S. 432.

[3] Vgl. D. H. Müller, ZDMG 37, 1883, S. 387.

[4] ZDMG 30, 1876, S. 289.

[5] Os. 32, 4 אלההמו und Mordtm. 2, 6 ההמו[אל]; in den anderen Fällen אלהמו.

so auch Z. 3 den Bašir „ihren Gott" (אלהמו)[1]. In der gleichen Weise werden Hal. 229, 2 mehrere Götter, Wadd und Muraḏawahj (?), mit Bezug auf die Stifter, über die wir nichts als den Namen eines von ihnen erfahren, bezeichnet mit „unsere Götter" (אלאלתן). Ebenso CIS 40, 4 „ihre Götter" ([אלאלתהמ]ן) mit einer ganzen Reihe folgender Gottesnamen. Dagegen „ihre Götter" ohne Gottesnamen CIS 188; 448, 5; Glas. 289[2], 4[3]. Die Stifter von CIS 40 scheinen nicht alle in einem Verwandtschaftsverhältnis zueinander zu stehen, alle aber Fürsten der Stämme Muha'niph und Bakīl zu sein, die von Glas. 289 gehören dem Stamme Bakīl an. Für die Urheberschaft von CIS 448 ist anscheinend an einen König oder dessen Beamte zu denken[4]. Das „ihre" wäre etwa auf den König und seine Söhne oder auf die Beamten zu beziehen. Der Dual von אל kommt CIS 46, 5 vor mit einem Pronominalsuffix, das sich bezieht auf die Stifter, die auch hier nicht zu bestimmen sind: „ihre beiden Götter (אליהמו) ʿAṯtar ḏu-Gaufat, Baal von ʿAlam, und Bašir".

Auch in allen diesen Fällen liegt kein Hinweis darauf vor, daß das Suffix etwas anderes ausdrücken soll als die Zugehörigkeit der Götter zu dem Territorium, auf dem die Stifter wohnen und in den meisten Fällen ein bestimmter Tempel des Gottes liegt.

Nur vereinzelt findet sich אלה oder אל mit einem Suffix, das einem einzelnen gilt. So in der minäischen Inschrift Hal. 192, 14[5] אלהס ohne Eigennamen eines Gottes: „seinem Gott und seinem Patron und seinem König und seinem Stamme": in dieser Inschrift redet ein Angehöriger des Stammes Gaban. In CIS 534 bringt eine Weihung dar ein Šaḥir, zugleich mit ihm eine andere Person, beide Ḥankenser (אחנכן), „seinem Gott (אלהה Z. 3) Ḏu-samawi, dem Baal von Baḳar", für sein und seiner Kinder Wohl und das aller Angehörigen ihrer Kastelle und ihrer Besitzungen. Die Weihung geht aus von zwei Personen und gilt deren Familien und Besitzungen; auch der Gott gehört also ihnen beiden an. Daß er singularisch nur als der Gott des einen Weihenden bezeichnet wird, beruht offenbar darauf, daß dieser eine irgendwie prominente Stellung einnimmt.

---

[1] Vgl. noch CIS 47, 3 [. . . אלהמ]ן mit fehlender Fortsetzung.

[2] Müll., ZKM II, S. 193 = BOR I, S. 176.

[3] Vgl. noch das Fragment CIS 272 [אלאלתה]מו (sonst nichts).

[4] S. Lidzbarski, Ephem. II, S. 97.

[5] Vgl. D. H. Müller, ZDMG 29, 1875, S. 594.

CIS 179, 4f. (vgl. Z. 7f.) weiht die Stifterin, Ḥamd, Herrin des Kastells Du-aḥlak, nebst ihrer Tochter innerhalb des Kastells eine Statue „ihrem (der Ḥamd) Gott (לאלהה), dem Herrn ihres (Plural) Kastells (בעל בתהנו)“ — an der zweiten Stelle pluralisches Suffix mit Bezug auf die Stifterin und ihre Angehörigen. Ein Name des Gottes wird nicht genannt. Nur singularisch mit אלההו (wahrscheinlich zu emendieren in אלהה) wird von einer Weihenden als der ihrige ein Gott bezeichnet CIS 557, 1f. (אלההו [ע]ז[ז]לת); 560, 3—5 (אלההו בעל אותן)[1].

Während in den bisher besprochenen Inschriften der Gott entweder direkt als der eines bestimmten Territoriums bezeichnet ist oder doch als solcher gedacht werden kann, scheint es anders zu liegen in einer Weihung des Königs Ṣadiḳḏakat von Hadhramaut an Sin ḏu-Alam Os. 29. Hier werden Z. 5f. genannt die Götter „Sin ḏu-Alam und der ʿAṯtar seines (des Stifters) Vaters, ferner die Göttinnen seines Heiligtums Alam und die Götter und Göttinnen dieser Stadt Šabwat“. Bei „ʿAṯtar seines Vaters“ (עתתר אבס)[2], einer Abkürzung für „ʿAṯtar, der Gott seines Vaters“, muß, da ʿAṯtar nicht als Gott des stiftenden Königs oder seiner Familie genannt wird, gedacht werden an ein rein persönliches Verhältnis des Vaters des Königs zu diesem Gott als einem von ihm besonders verehrten, etwa als seinem Schutzgott.

Im Unterschied von dem Gottesnamen *manḏaḥ* in Verbindung mit Suffixen läßt sich an dem Gebrauch von אלה in der Mehrzahl der Fälle ein Umstand beobachten, den wir auch für *šams* mit Pronominalsuffixen glaubten annehmen zu sollen: es handelt sich hier in den Fällen, wo der Eigenname eines Gottes genannt ist, nicht, wie zum Teil unverkennbar und wahrscheinlich überall bei dem *manḏaḥ*, um eigentliche Lokalgottheiten, sondern um große, allgemein verehrte Götter. Sie werden aber mehrfach durch nähere, wahrscheinlich lokale, Bestimmungen differenziert gedacht. Das Suffix bezieht sich dann darauf, daß eben in dieser Sonderform der Gott für die in der Inschrift redenden Verehrer „ihr“ Gott ist. Nur

[1] Zweifelhaft ist, ob 568, 3 בית אלה סעיד bedeutet „Haus ihres Gottes Suʿaid“ (ה Suffix) oder „des Gottes Suʿaid“. Ich verstehe nicht, was unter dem בעל בית א' ס', dem die Stifterin Bekenntnis und Buße geleistet hat, zu verstehen ist. An einen Gott als *baʿal* des Hauses des Gottes Suʿaid ist doch kaum zu denken.

[2] Zur Übersetzung s. S. 331, 3.

in der hadhramautischen Inschrift des Ṣadiḳdakar liegt nicht ein Verhältnis seines Vaters vor zu einem durch eine lokale oder auch andersartige nähere Bestimmung als ein Sondergott charakterisierten ʿAṯtar, sondern eine anscheinend, wie schon gesagt, rein persönliche Beziehung zu dem einen ʿAṯtar.

Ebenso wie אלה und אל werden bestimmte Ehrenprädikate als Epitheton mit Pronominalsuffix einem Gottesnamen vorangestellt. In dieser Weise wird besonders gebraucht מרא. Dabei ist nicht überall zu ersehen, ob der Gott einem bestimmten Territorium oder einer bestimmten Familien- oder Stammesgruppe angehört. Soviel ich sehe, kommt מרא als Gottesepitheton überhaupt nur vor in Verbindung mit einem auf die oder den Stifter der Inschrift sich beziehenden Suffix. Ein Dedikator redet CIS 182, 1 von „seinem Herrn (מראהו) ʿAṯtar Šarḳan“ und mehrere CIS 448, 5 von demselben als „ihrem Herrn“ (מראהמו), ebenso CIS 436, 10 einer und CIS 431, 3 mehrere von dem ʿAṯtar von Ḏaiban als seinem bzw. ihrem Herrn. Mit *šarḳan*, anscheinend „der Östliche“, ist ʿAṯtar nicht als ein lokal begrenzter bezeichnet; es scheint ihn aber von anderen Formen des ʿAṯtar zu unterscheiden. Derenb.[3] 22, 10 erhält ʿAṯtar von den Dedikatoren das Prädikat מ]ראהמו[„ihr Herr“; gemeint ist nach Z. 4 f. der „ʿAṯtar von Ḏaiban (דדבן), Baal von . . .“, also eine Sonderform des Gottes. Ebenso wird dem Almaḳah CIS 397, 4. 14 f. die Bezeichnung „ihr Herr“ beigelegt, und zwar als dem „Baal (von) Auʿal Ṣirwaḥ“. Hier handelt es sich deutlich um eine lokale Spezialform des Gottes; die Stifter sind Ṣirwaḥenser (Z. 2 f.). In CIS 546, 2 erhält der Gott Ḥalphan in *ʾrṯtm* (s. oben S. 259) das Prädikat מראהמו. In der minäischen Inschrift Répert. 454, 2 scheint Jaṣduḳʾēl „El ist gerecht“, dem der Stifter das Epitheton מראס gibt, als ein vergöttlichter König gedacht zu sein, da von einer Weihegabe an ihn die Rede ist und der Name ein eigentlicher Gottesname kaum sein kann. Übrigens ist מרא gewöhnliches Prädikat auch für einen menschlichen Herrn.

Mit dem Pronominalsuffix wird ebenso das Epitheton מראת „Herrin“ angewandt. Die Göttin Umm-ʿaṯtar erhält in der schon einmal (S. 541 f.) genannten Inschrift CIS 544 (Z. 2) von den Stiftern, einem Ehepaar, das Prädikat מראתהמו „ihre Herrin“, dessen Suffix sich anscheinend nur auf die beiden Stifter bezieht. In der Inschrift CIS 558 nennt der Weihende Z. 3 f. die Göttin ʿUzzīn „seine Herrin“ (מראתהו).

Die Weihung wird dargebracht mit Rücksicht auf die Tochter des Stifters, die entweder den Namen *amat-ʿuzzīn* „Magd der ʿUzzīn" trägt oder appellativisch als „Dienerin der ʿUzzīn" bezeichnet wird. Der Dedikator scheint also im Hinblick auf seine Tochter gewissermaßen in einer Höflichkeitsphrase die Göttin auch seine Herrin zu nennen.

Noch andere Gottesprädikate, die den Begriff des Herrn ausdrücken, werden mit dem Pronominalsuffix gebraucht. Almaḳah wird Praet. 2, 3f. von dem Stifter, der einen Verwandten in seine Rede einschließt, genannt אלמקה ראסהמו „Almaḳah, ihr Fürst (Haupt)" und ebenfalls Almaḳah oder auch ein anderer Gott Praet. 9, 4 von der Stifterin, die zugleich an die zu ihr Gehörenden denkt, קינן ‚unser Fürst"[1]. In der minäischen Inschrift Hal. 192, 9 wird ʿAṯtar von dem Weihenden genannt דינס עתתר „sein Herr ʿAṯtar"[2]. ʿAṯtar wird hier bezeichnet als עתתר דקבק „ʿAṯtar von ḳbḏ", ist also gedacht als eine Sonderform des Gottes.

Die vielen Stellen, wo die Bezeichnung שׁים, anscheinend „Patron", mit einem Pronominalsuffix verbunden, als Epitheton des Gottes Ta'lab Rijam vorkommt, gehören nicht eigentlich hierher, da es sich dabei nicht um ein eigentliches Gottesepitheton handelt, sondern um eine rein appellative Bezeichnung, die von dem Gott auszusagen scheint, daß er einzelne Städte oder Stämme außerhalb seines eigenen Gebiets unter seinen Schutz genommen hat (vgl. oben S. 67 f.).

Blicken wir zurück auf die verschiedenartigen Anwendungen eines Pronominalsuffixes an der Gottesbenennung in den südarabischen Inschriften, so scheint sich darin in fast allen Fällen mit Sicherheit weiteres nicht erkennen zu lassen als der Ausdruck dafür, daß die Stifter ihrer Herkunft nach zu einem Territorium gehören, über das ein bestimmter Gott gebietet. In den wenigen Inschriften, in denen ein einzelner redet, liegt aber die Möglichkeit vor, in dem Suffix, das sich auf diesen einzelnen bezieht, den Ausdruck eines Verhältnisses der Person zu dem Gott zu finden ohne Rücksicht auf ihre soziale oder territoriale Zugehörigkeit. Wenn diese Beobachtung so selten zu machen ist, so ist das begründet in der Art der uns erhaltenen Inschriften. Die meisten haben einen mehr oder weniger offiziellen Charakter. Es sind großenteils Weihinschriften zur Er-

[1] Zu dem Gottesepitheton vgl. oben S. 66.

[2] Zu דין *dajjan* s. oben S. 66. 382 f.

innerung an die Ausführung eines Baues. Die darin Redenden sind zum Teil ausdrücklich bezeichnet als Burgherren (CIS 179) oder Stammesfürsten (CIS 40. 41) oder anscheinend als Herren einer Stadt (CIS 42). In CIS 429 redet ein König von Saba und Du-Raidan über die ihm gegen seine Feinde gewährte göttliche Hilfe. In vielen Fällen geht schon aus der Art der Bauten, um die es sich handelt, der aufgeführten Türme, Kastelle oder Burgen, hervor, daß die Inschriften Burgherren zu Urhebern haben, die durch sie dem Bau die Weihe geben wollen. Der offizielle Charakter kommt in mehreren dadurch zum Ausdruck, daß ihre Urheber von einer Unterstützung oder Vollmacht seitens ihres Königs und ihres Stammes reden (CIS 40. 41. 172), oder sie erbitten von den Göttern die Gunst ihrer Herren, der Könige, und die ihrer Fürsten und ihres Stammes (CIS 398). In derartigen Inschriften war nicht Gelegenheit gegeben, von einem persönlichen Verhältnis zu der Gottheit zu reden. Das Fehlen eines deutlichen Ausdrucks dafür zeigt also nicht, daß das Bewußtsein eines solchen Verhältnisses, wie wir es anderwärts bei den Semiten in dem Pronominalsuffix ausgesprochen zu finden glaubten, bei den Südarabern nicht oder nur vereinzelt vorhanden gewesen wäre.

Aber gerade die durch soziale und territoriale Voraussetzungen eingeschränkte Bedeutung, die die Art des Gebrauchs des Pronominalsuffixes an den Gottesnamen bei den Südarabern in der Regel hat, scheint mir wichtig zu sein für die Auffassung von der Entstehung dieser Redeweise. Es wird darauf zurückzukommen sein (S. 596 ff.). Ich habe möglichst viele Variationen für die Geltendmachung des Gemeinschaftsverhältnisses zu der Gottheit mitgeteilt, um einigermaßen einen Eindruck davon hervorzubringen, mit welcher Intensität der Gedanke daran auf südarabischem Boden vertreten ist. Es ist — so darf man sagen — eine Seltenheit, daß ein Gott genannt wird, ohne daß seiner Zugehörigkeit zu dem Redenden Erwähnung geschieht. Demgegenüber kommt es für die Beurteilung des Verhältnisses zur Gottheit kaum in Betracht, daß Personennamen, die einen Gottesnamen mit Pronominalsuffix enthalten, wie sie sich besonders deutlich und zahlreich im Babylonischen finden, gänzlich fehlen, was vielmehr in der grammatischen Art der Namenbildung begründet ist.

Zunächst sind noch analoge Ausdrucksweisen bei den Nordarabern zu konstatieren und weiterhin zu vergleichen ebendieselben oder doch ähnliche bei Sumerern und Ägyptern.

Ich kenne nur einen Fall, wo wir einem entsprechenden Gebrauch des Pronominalsuffixes auf altnordarabischem Boden inschriftlich begegnen. In einer lihjanischen Inschrift Müll., Epigr. 22, 2 ist sicher zu ergänzen ... נסר הם[אל] „ihre Götter Nasr ...". Es scheint sich um die Weihung von Bildsäulen an die Götter zu handeln, und das Suffix bezieht sich fraglos auf die Weihenden. Literarische Quellen geben an als Anrede an den Stammesgott den Ausdruck *rabbī, rabbunā*, „mein, unser Herr", auch *ilāhī* „mein Gott". Einem anderen gegenüber wird er bezeichnet mit „dein Herr, dein Gott"[1]. Darin liegt gewiß zunächst nichts anderes, als wenn gesagt wird „der Herr der Banū-l Baršā", „der Gott der Ḳuraiš". Es ist die Zugehörigkeit des Gottes zu dem ihn verehrenden Stamm und seinen einzelnen Gliedern, die hier zum Ausdruck kommt[2]. In der islamischen Literatur drückt natürlich *rabbī* aus das individuelle Verhältnis des einzelnen zu dem einen Gott (vgl. oben II Teil, S. 36).

Abgesehen von den Babyloniern und von den Kanaanäern und Aramäern, die mit dem „mein" oder „sein" fast nur (eine Ausnahme ist CIS I, 5 [S. 568]) in verhältnismäßig späten Inschriften zu uns reden, ist in den semitischen Aussagen die auf dem Zusammenhang einer Gemeinschaft beruhende pluralische Redeweise „unser, ihr Gott" am häufigsten bezeugt, so in den älteren Teilen des Alten Testaments und bei den Südarabern. Darin liegt zunächst nichts anderes, als daß die in dieser Weise Redenden zu dem Territorium oder (so im Alten Testament) zu dem Volke gehören, das einem bestimmten Gott eignet. Aber doch ist darin, daß dies immer wieder zum Ausdruck kommt, eine Befriedigung des einzelnen durch den dem Verbande gemeinsamen Besitz des Gottes zu erkennen. Auch in dieser Form ist etwas enthalten, was hinausgeht über die Konstatierung eines auf Abstammung und territorialer Zugehörigkeit beruhenden

[1] Wellhausen, Reste [2], S. 218.

[2] Wenn am Anfang verschiedener thamudenischer Inschriften mit Littmann, Tham., S. 63 ff. gelesen werden dürfte הלהי, בלהי als zusammengezogen aus באלהי, האלהי, so wäre die Auffassung möglich „o mein Gott", „bei meinem Gott", die von Littmann a. a. O., S. 64 mit starken Zweifeln in Vorschlag gebracht wird (vgl. aber den Nachtrag a. a. O., S. 102). Das ī ließe sich jedenfalls als Kasusendung nur gezwungen erklären, als „konventionelle Orthographie". In allen jenen Inschriften redet ein einzelner, auf den das ī als Pronominalsuffix zu beziehen keine Schwierigkeiten machen würde. Aber Lidzbarski, Ephem. II, S. 356 bestreitet die Berechtigung der Lesung, liest vielmehr הנהי, בנהי und hält נהי für einen sonst unbekannten Gottesnamen. Ohne Einsicht in die Kopien der Inschriften ist eine Beurteilung nicht möglich.

Kultverhältnisses und einem persönlichen Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit dem Gott Ausdruck geben will.

6 „Mein Gott" bei den Sumerern und Ägyptern

Ein Urteil über den Sinn der Ausdrucksweise „unser, mein Gott" bei den Semiten ist nur möglich unter Berücksichtigung analogen Sprachgebrauchs auch bei den Sumerern und Ägyptern.

Die Sumerer, bei denen ein engerer Zusammenhang mit den Semiten besteht, seien vorangestellt. Bei ihnen findet sich die Bezeichnung der Gottheit mit einem auf den Verehrer verweisenden Possessivpronomen in derselben Weise wie bei den semitischen Babyloniern. Die sumerischen Patesis und Könige reden eine Gottheit vielfach an mit „mein Gott" (*dingir*), „mein König" (*lugal*), „meine Herrin" (*nin*), häufiger noch, von sich selbst in der dritten Person redend, mit denselben Benennungen und dem Suffix der dritten Person, zuweilen mit Hinzufügung des Epithetons „geliebt": „sein geliebter König"[1]. Auch direkt an den Gottesnamen wird das Suffix angehängt: „meine Gatumdu(g)[2], „meine Nina"[3], „meine Ba-u"[4]. Immer bezieht sich in dem mir bekannten Material das Suffix auf eine bestimmte einzelne Person. Zweimal schließt allerdings Kudur-mabuk von Emutbal seinen Sohn Rīm-sin mit ein in die Bezeichnung einer Göttin mit „ihre Herrin", einmal der Ninni[5] und einmal der Nanā[6]. Ebenso wird, wo von einem anderen die Rede ist, ihm mit Gebrauch des Pronominalsuffixes ein persönliches Verhältnis zu einem bestimmten Gott zugeschrieben. Eannatum von Lagasch redet von einem ungenannten Gott, den er mit Bezug auf den Patesi von Giš-ḪU „seinen Gott" nennt[7]. Gudea sagt von dem Gott eines Feindes „sein Gott soll die Plagen des Volkes nicht beachten"[8]. Ähnliches öfter. In derselben Weise wird in Rede von einem anderen gesagt: „seine (Göttin) KA-DI"[9].

Mit dem „mein" oder „sein" wird in vielen Fällen die Gottheit als die persönliche Schutzgottheit dessen bezeichnet, auf den sich das Pronominalsuffix bezieht, oder doch als die von ihm speziell

[1] Zahlreiche Beispiele bei Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Alle folgenden Zitate beziehen sich auf dieses Werk.

[2] S. 92, 3, 9.
[3] S. 92, 4, 10.
[4] S. 124, 2, 23.
[5] S. 218, e, 5.
[6] S. 220, f, 1, 5.
[7] S. 12, 6, 10.
[8] S. 74, 9, 17 f.
[9] S. 37, n, 1, 10.

verehrte Gottheit, so überall da, wo von dem Verhältnis eines anderen zu seinem Gott die Rede ist. Aber auch, wo in den Inschriften ein Herrscher von sich selbst spricht, denkt er bei „mein Gott" usw. vielfach an einen Gott, der sein persönlicher Patron ist. So scheint es Urukagina von Lagasch zu tun, wenn er wiederholt den Ninšaḫ „seinen Gott" nennt[1]. Der Gott Dun-X wird seit Eannatum I von der ganzen Dynastie Urninā's mit dem Possessivpronomen bezeichnet, also deutlich als Schutzgott der Dynastie charakterisiert, hier in der affirmativen Aussage: „sein Gott ist Dun-X"[2], daneben einmal: „Dun-X, der Gott Entemena's"[3]. Der Gott Ningišzida wird bei Gudea von Lagasch oft „mein Gott", „sein Gott" genannt[4]. Er will ihn damit als seinen Schutzgott bezeichnen. Das geht daraus hervor, daß er auch sagt: „Ningišzida (ist) der Gott Gudea's"[5], daß ferner in Anrede an Gudea Ningišzida genannt wird „dein Gott"[6] und Gudea als „Sohn des Ningišzida" bezeichnet wird[7].

Aber Herrscher, die einen bestimmten Gott in besonderer Weise als den ihrigen anerkennen, nennen daneben bald diese, bald jene andere Gottheit, indem sie in der dritten Person von sich sprechen, „seinen" Gott oder König usw. Das Possessivpronomen scheint dann also jedem Gott zuzukommen. Urukagina nennt nicht nur Ninšaḫ seinen Gott, sondern auch den Ningirsu „seinen König"[8]. Neben dem speziellen Schutzgott der Dynastie bezeichnet Eannatum I den Enki mit „mein König Enki"[9], Entemena den Ningirsu mit „sein König, der ihn liebt"[10] und die Ninā mit „seine Herrin, die ihn liebt"[11]. Gudea nennt neben seinem Gott Ningišzida den Ningirsu „seinen König"[12] oder „seinen geliebten König"[13], auch „seinen Gott"[14], den Galalim „seinen König"[15], ebenso den Nindara[16], den Meslamtaea[17], den Nindub[18], den Dunša(g)ga[19]. Er bezeichnet als „seine Herrin"

[1] S. 42, a, 4, 6; b, 4, 10.

[2] Eannatum I: S. 28, i, 3, 5 f.; k, B, 2, 3 f.; Entemena: S. 32, a, 4, 3 f.; c, 7 f. usw.; Eannatum II: S. 42, 20.

[3] S. 34, g, 2, 5 f.

[4] S. 68, 3, 5; S. 74, 9, 4; S. 82, 8, 11 usw.

[5] S. 74, c, 1, 1 f.

[6] S. 94, 5, 20; S. 140, 23, 18.

[7] S. 140, 24, 7.

[8] S. 50, 8, 10.

[9] S. 14, 19, 21.

[10] S. 40, 5, 14.

[11] S. 40, 5, 16.

[12] S. 66, b, 1, 2; S. 68, 5, 13 usw.

[13] S. 68, 5, 24.

[14] S. 122, n, 1, 15.

[15] S. 142, x, 4; S. 144, f', 4.

[16] S. 140, o, 3; S. 144, g', 3.

[17] S. 140, p, 2.

[18] S. 142, w, 3.

[19] S. 144, a', 4.

jede von den Göttinnen Ninḫursag[1], Ninni[2], Ba-u[3], Gatumdu(g)[4], Ninā[5], Ninegal[6].

Nicht nur die Patesis und Könige reden mit dem Possessivpronomen von den Göttern, sondern auch ein Nig-kal-la, „Hirte der fetten Hammel", bringt „für das Leben" des Königs Dungi eine Weihung auf einem Siegel dar dem Ningišzida, „seinem König"[7]. Hier soll doch wohl, da ein Privatmann kaum einen der großen Götter als seinen persönlichen Schutzgott in Anspruch nehmen konnte, allgemein eine Huldigung ausgesprochen werden für einen Gott, dem der Weihende vielleicht in besonderem Maße seinen Dienst gewidmet hatte.

Wie der König seinen Schutzgott hatte, so erfahren wir auch davon, daß er sorgt für den Kult von Gottheiten, denen bestimmte Departements des Reiches oder des königlichen Hauses unterstellt sind als „ihrem König" oder „ihrer Herrin": Urukagina von Lagasch setzt „im Hause des Patesi und im Felde des Patesi" den Gott Ningirsu, „ihren König", ein, d. h. als den dem Haus und dem Felde zukommenden König, „im Haremgebäude und im Felde des Harems" die Göttin Ba-u, „ihre Herrin", „im Kinderhause und im Felde der Kinder" den Gott Dunša(g)ga, „ihren König"[8]. Ob von den betreffenden Kreisen der ihnen gesetzte Gott gemeinschaftlich bezeichnet wurde mit „unser" Gott, erfahren wir nicht. Daß kein Gott mit Bezug auf einen weiteren Verband, wie etwa eine Stadt, charakterisiert wird durch ein Pronominalsuffix als dem Verbande angehörend, ist nicht bedeutsam, da die religiösen Verhältnisse eines derartigen Verbandes in dem uns vorliegenden Material kaum zur Erwähnung kommen. Nur gelegentlich wird in den sumerischen Königsinschriften eine Göttin als „Mutter" einer Stadt bezeichnet (S. 367).

Für die Auffassung des Possessivpronomens an den Gottesbenennungen ist bemerkenswert, daß unter den Benennungen, denen es hinzugefügt ist, die Bezeichnung des Gottes als „König" (*lugal*) vorwiegt, ebenso wie bei den Akkadern und Assyrern die als „Herr"

[1] S. 66, a, 1, 4.
[2] S. 74, c, 2, 3; S. 144, z, 3.
[3] S. 76, d, 3, 1. 16 usw.
[4] S. 82, 1, 13; 2, 3. 11 usw.
[5] S. 86, i, 2, 16.
[6] S. 144, c′, 3.
[7] S. 196, f′, 2.
[8] S. 50, 9, 7 ff.

(*bēlu*). Mit dem Possessivpronomen kommt in diesen Fällen, wenn es sich, wie es meist der Fall ist, auf den Redenden bezieht, zunächst zum Ausdruck die persönliche Anerkennung eines Gottes als des Gebieters, ebenso wie in der Selbstbezeichnung des Verehrers als des „Knechtes". Dasselbe Moment ist wohl auch für die Verbindung des Pronominalsuffixes mit anderen Gottesbenennungen vorauszusetzen, da jeder Gott dem Verehrer gegenüber als Herr und der Verehrer immer, ebenso wie bei den Semiten, als Knecht gedacht wird (S. 547 f.). Der Gott, den der „Knecht" als den seinigen bezeichnet, wird damit charakterisiert als der speziell ihm übergeordnete Herr. Dieselbe Bedeutung des Pronominalsuffixes liegt noch unverkennbarer vor bei den weiblichen Gottheiten. Hier handelt es sich allein um die Bezeichnung als „meine, seine Herrin" (*nin*) oder um die Verbindung des Suffixes direkt mit dem Namen der Göttin; in diesem liegt dann der Begriff der Herrin gleichsam immer mit eingeschlossen. Daneben bestätigt aber die nicht seltene Hinzufügung von „geliebt" zu dem „sein König", daß — was sich von vornherein erwarten läßt — in dem Possessivpronomen neben dem Moment der Anerkennung als des oder der Gebietenden auch das einer persönlichen Gemeinschaft liegt.

Auch bei den Ägyptern ist die Bezeichnung eines Gottes mit einem Possessivpronomen nicht selten. Aber, wenn ich recht sehe, handelt es sich hier meist mehr oder weniger deutlich um den Partikular- oder Schutzgott des einzelnen, oder auch ein universaler Gott wird mit Rücksicht auf seine augenblickliche Beziehung zu einem einzelnen von diesem als der seinige bezeichnet, während diese beiden Veranlassungen der Aneignung einer Gottheit durch das Possessivpronomen bei den Semiten doch nur vereinzelt vorliegen. Im neuen Reich nennt ein niederer Beamter der Nekropole von Theben die Meritseger, die Göttin der Gräberstadt, „meine Herrin", und bei der Geburt eines Kindes denkt man an das Geschick, das „sein Gott" ihm bestimmt hat[1]. Einem Toten wird nachgerühmt: „Er hatte seinen Gott so sehr geliebt"[2]. Im Totenbuch redet der Tote den „Herrn der beiden Wahrheiten" an mit „o mein Herr" und nennt den Tempel seiner irdischen Heimat die „reine Stätte meines heimischen

[1] Erman, Die ägyptische Religion [2], S. 93. 95.
[2] Ebenda, S. 156.

Gottes“ [1]. Die Mutter, die ihrem Kindchen zum Schutze gegen ein Gespenst ein Amulett umhängt, gebraucht dabei einen Spruch, worin die Worte enthalten sind: „Mich rettet Re, mein Herr“ [2].

Irgendwelcher Zusammenhang derartiger Ausdrucksweise mit einstmaliger Bezeichnung eines Stammesgottes als des den Verehrern eignenden, wofür wir Hinweise bei Süd- und Nordarabern fanden, läßt sich hier nicht erkennen, wie bei der gänzlichen Verwischung aller Stammesunterschiede in dem uns bekannten Ägypten nicht anders zu erwarten ist.

Auch in den uns vorliegenden sumerischen Texten kommt eine Beziehung des Possessivpronomens an der Gottesbenennung auf die Zugehörigkeit des Gottes zu einem bestimmten Volks- oder Kultuskreise nicht zur Geltung. Ich begnüge mich, darauf aufmerksam zu machen, um die davon verschiedene Sachlage wenigstens in einem Teile der uns für die semitischen Völker vorliegenden Angaben durch den Gegensatz als nicht unbedeutsam hervortreten zu lassen. Andererseits aber zeigt die Gemeinsamkeit des Ausdrucks für die Aneignung der Gottheit bei den Semiten, Sumerern und Ägyptern, daß wir es darin mit einer religiösen Auffassung zu tun haben, die einem weiteren Gebiet angehört als dem semitischen; denn von Entlehnung kann hier ebensowenig die Rede sein als bei der Auffassung des Gottesverehrers als des Knechtes. Wir können nur die besondere Art der Anwendung dieser Auffassungsweise bei den einzelnen semitischen Völkern konstatieren, vielleicht aber doch bei den Semiten deutlicher als bei den Sumerern und Ägyptern erkennen, in welcher grundlegenden Vorstellung von der Gottheit sie wurzelt. Aus der Herkunft der Ausdrucksweise erst wird auch ihr Sinn verständlich. Danach soll im folgenden gefragt werden.

Die Sumerer stehen mit der vorwiegenden Auffassung des dem Verehrer angehörenden Gottes als des für ihn zuständigen Herrn den Semiten näher als die Ägypter, die nur ein „mein Gott“, aber nicht ein „mein Herr“ kennen. Das ist die notwendige Konsequenz des Fehlens der Auffassung des Verehrers als des Knechtes, das wir bei ihnen beobachtet haben.

---

[1] Erman, Die ägyptische Religion [2], S. 117. 119.

[2] Ebenda, S. 177.

7 Das Verhältnis der individualistischen Benennung „mein Gott" und der kollektivistischen „unser Gott" zueinander

Kehren wir von den Vergleichungen zu den Semiten zurück, so ist nochmals darauf hinzuweisen, daß sich die Beobachtungen, die wir bei den Arabern, namentlich den Südarabern, gemacht haben, in sehr bestimmter Weise unterscheiden von denen bei den Ostsemiten, den Kanaanäern und Aramäern: bei diesen ausschließlich oder fast ausschließlich eine Beziehung des Possessivpronomens auf die Person eines einzelnen Verehrers, bei den Südarabern dagegen fast überall auf eine bestimmte Mehrheit, die durch Zugehörigkeit zu derselben Familie oder demselben Clan oder Stamm und darauf beruhendem gemeinsamen Kult verbunden zu denken ist.

Daß bei den Südarabern, deren Inschriften allerdings zum Teil schwer zu datieren und zum anderen Teil, auch hierher gehörende, direkt als jung bezeugt sind, eine erst später Zeit angehörende Ausdrucksweise vorliege, ist ausgeschlossen nicht nur durch allgemeine Erwägungen über den Gang geschichtlicher Entwicklungen, sondern speziell deshalb, weil wir bei den Israeliten weitverbreitet und altbezeugt die entsprechende Gewohnheit finden, von dem Gotte des Volkes mit „unser Gott" zu reden. Daß bei den Israeliten für diese Ausdrucksweise bestimmend gewesen ist der Zusammenhang des ganzen Volkes mit dem Gott, der diesen geschichtlich in bestimmten Erlebnissen vor der Niederlassung in Kanaan als der Gott des Volkes entgegengetreten war, kommt für die Vergleichung neben der Tatsache nicht in Betracht, daß es sich bei der Beziehung des „unser Gott" auf die Erfahrungen in der Führung durch den Volksgott zweifellos nicht um eine erst eben daraus entstandene Ausdrucksweise handelt. Der alttestamentliche Gebrauch von „unser Gott" ist zweifellos die Fortsetzung einer Anwendung derselben Bezeichnung für die einzelnen Stammesgötter der älteren Hebräer, an deren Stelle der Jahwe des Mose getreten war. Wir sehen hier das „unser Gott" beinahe direkt als das ursprüngliche bezeugt. Dagegen lernen wir die religiösen Verhältnisse der Babylonier und Assyrer und ebenso die der Kanaanäer und Aramäer erst zu einer Zeit kennen, wo die alten Zusammenhänge der Stämme und Clans längst verwischt waren. So liegt die Annahme nahe, daß zu dieser Zeit eine alte Ausdrucks-

wsise, die sich auf die Zugehörigkeit der Götter zu jenen ältesten staatlichen Gemeinschaftskreisen bezogen hatte, außer Gebrauch gekommen war und einer anderen Platz gemacht hatte, die den einzelnen Verehrer zu dem Gott in eine Beziehung setzte. Ebenso wird es sich verhalten mit dem bestimmt ausgesprochenen Individualismus des „mein Gott“ bei Sumerern und Ägyptern, bei denen von Stammesverfassung keine Spur mehr vorhanden ist.

Daß individualistische Auffassungsweise eine erst jüngere sei, und daß sie den Südarabern immer fast ganz gefehlt hätte, darf aus dem uns überlieferten Material allerdings nicht gefolgert werden. Wir haben, um zunächst von den Südarabern zu reden, überhaupt nur wenige jemenische Inschriften, in welchen ein einzelner redet. Die meisten sind feierliche Kundgebungen, in denen der Stifter sich mit einem engeren oder weiteren Kreise zusammenschließt. Aber doch nicht alle beziehen sich auf Clans oder Stämme. Wenn der Herr „eines Kastells“ in die Weihung, die er einem Gott darbringt, Kinder und Verwandte mit einschließt und, von sich selbst und ihnen redend, den Gott als den „ihrigen“ bezeichnet, so ist auch das etwas Persönliches, sei es ein persönliches Bekenntnis, sei es lediglich die Konstatierung des für die Person des Stifters bestehenden kultischen Verhältnisses. Nicht anders ist die schon wiederholt erwähnte (S. 587) Weihung eines Ehepaars zu beurteilen, wo die Göttin Umm-ʿaṯtar „ihre (der Gatten) Herrin“ genannt wird. In derartigen Fällen repräsentiert die Mehrzahl der Stifter doch nur ein erweitertes Ich. Also von einem gewissen Individualismus der Gottesgemeinschaft darf man auch für die Südaraber reden.

Allerdings aber ist es bemerkenswert, daß die Benennung der Gottheit mit einem pluralischen Possessivpronomen, das sich auf einen weiteren Kreis als den der Familie oder Sippe bezieht, sich gerade bei denjenigen semitischen Völkern findet, die die alte Organisation nach Stämmen und ihren Gliederungen am längsten konserviert haben, bei den Arabern und Hebräern, und ebenso, daß bei nicht-semitischen Völkern, für die die Stammesverfassung dieselbe Bedeutsamkeit wie bei den Semiten entweder niemals gehabt oder doch nicht so lange behalten hat, die Benennung der Gottheit mit „unser Gott“ u. dgl. sich nur vereinzelt und bei besonderer Veranlassung findet. Eine Bezeichnung der Gottheit als der den Mitgliedern einzelner durch gemeinsame Abstammung oder Geschichte

verbundener Kultkreise zugehörenden ist gewiß einmal ganz allgemein bei den verschiedensten Völkern vorgekommen. Wenn in Kanada ein Autmoin, nach Osten gewendet, sagt: „Unsere Sonne (oder unser Gott), gib uns zu essen“ [1], so denkt er dabei gewiß an den Gott seines Stammes. Auffallend ist aber bei den Südarabern und Hebräern die Häufung und lange Beibehaltung dieser Ausdrucksweise, die parallel geht mit einer gerade bei diesen semitischen Völkern lange aufrecht erhaltenen Stammesorganisation. Ich glaube, darin eine Bestätigung sehen zu dürfen für die Vermutung, daß diese Art, der Aneignung der Gottheit von seiten der Verehrer Ausdruck zu geben, in der altsemitischen Stammesverfassung ihre Wurzeln hat und eben durch deren Aufrechterhaltung auch ihrerseits Bestand erlangte.

Die individualistische Benennungsweise aber „mein Gott“ usw., die uns bei den Babyloniern schon in hohem Altertum entgegentritt und bei ihnen in weit früherer Zeit bezeugt ist als irgendwo die mit pluralischem Possessivpronomen, kann vielleicht ebenso alt sein wie diese. Auch sie läßt sich als aus der Stammesreligion entstanden begreifen. Wenn der einzelne Angehörige eines Stammes von seinem Verhältnis zur Gottheit sprechen wollte, so bezeichnete er den Gott, der der des ganzen Verbandes war, als seinen Gott, um damit zu sagen, daß auch er an ihm teilhabe. Gerade die Hervorhebung der persönlichen Aneignung des Gottes durch das „mein“ kann darauf beruhen, daß sie etwas Besonderes ist, daß nämlich an und für sich der Gott keine Bedeutung hatte für den einzelnen, es sich also nur um eine individuelle Beteiligung an dem religiösen Gemeinbesitz des Verbandes handelt. Noch in dem Gebrauch des „mein Gott“ bei den Psalmisten des Alten Testaments spricht sich nicht nur aus die Freude an der persönlichen Gottesgemeinschaft, sondern es klingt hindurch die Befriedigung des Anteilhabens an dem Gott des Volkes oder der Gemeinde. Der aus der Heimat verbannte Verfasser von Psalm 42 und 43 sehnt sich nach dem Gott, den er „mein Gott“ nennt, und weiß ihn nicht anderswo zu finden als auf dem „heiligen Berge“, wo er in der Mitte seines Volkes wohnt.

Vielleicht ist ausschließlich an die soeben angedeutete Entstehung der individualistischen Ausdrucksweise zu denken, jedenfalls vorzugs-

[1] Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 139.

weise an sie. Die Bezeichnung eines Gottes mit „mein Gott" kann aber in bestimmten Fällen noch eine andere Herkunft haben, die nicht von der Vorstellung eines Stammesgottes ausgeht, sondern von der eines Partikulargottes, aber sehr wohl neben der zuerst ins Auge gefaßten Entstehungsweise des individualistischen Ausdrucks bestanden haben mag. Wir glaubten annehmen zu sollen, daß von alters her neben dem Stammesgott noch andere Wesen oder Kräfte als göttliche verehrt wurden, die zu dem Stamm als solchem in keiner Beziehung standen, wohl aber zu einzelnen oder auch allen einzelnen Angehörigen des Stammes (S. 489 f.). Diese Götter können zum Teil zu denken sein als solche, die, wie etwa ein Gewittergott, der nicht als Stammesgott galt, überall, wo der Stamm sich aufhielt, und für jeden einzelnen im Stamm ihre Macht geltend machten. Auch diese Götter waren nicht Partikulargötter eines bestimmten Individuums. Aber bei den Südarabern haben wir von den Stiftern der Inschriften den Gott *mandaḥ* als den „ihrigen" bezeichnet gefunden, der, mag er nun ein Brunnengott sein oder eine andere Bedeutung haben, jedenfalls in der Regel auf einen bestimmten Ort oder ein bestimmtes Territorium, zumeist nach der von den Inschriften vorausgesetzten Situation auf eine Burg, beschränkt war und außerhalb dieses Ortes keine Geltung hatte. Derartige Gottheiten der geschichtlichen Periode müssen doch wohl in irgendwelchen Formen ein Vorbild schon bei den ältesten Semiten gehabt haben. Allerdings können wir für Zeiten, in denen der einzelne keinen Grundbesitz hatte, nicht ein feststehendes Verhältnis zwischen einem Lokalgott und einem bestimmten Individuum annehmen; aber andererseits läßt sich nicht denken, daß — um bei dem Beispiel eines Brunnen- oder Quellgottes zu bleiben — der Stamm wie eine kompakte Masse ausnahmslos in seiner Gesamtheit an den Segnungen einer Quelle teilgehabt hätte. Diese werden in der Regel, wenn auch nur zeitweise, einem bestimmten kleineren Kreise innerhalb des Stammes zugekommen sein. In diesem Kreise kann dann jeder, der dazu gehörte, den Gott der Quelle, von dem er im Augenblick seine Gabe empfing, in besonderem Sinne „seinen Gott" genannt haben im Unterschied von dem Gott der Gesamtheit des Stammes. In einem religiösen Verhältnis, das irgendwie diesem vermuteten Sachverhalt entsprach, muß doch wohl der in der geschichtlichen Zeit namentlich bei den Babyloniern vertretene Glaube an Schutzgötter der einzelnen

seine Wurzeln haben. Eben auf die Schutzgötter wandten die Babylonier die Bezeichnung „mein Gott" an.

Wenn diese Beurteilungen zutreffend sind, so beruht bei den Semiten die Aneignung eines Gottes mit dem singularischen Possessivpronomen ihrer Entstehung nach in allen Fällen auf der Voraussetzung eines Gottes des Verbandes. Sie drückt entweder aus die persönliche Beteiligung des einzelnen an dem Besitz des Stammesgottes oder sie bezeichnet einen Partikulargott, den er für sich besitzt, im Unterschied von dem Gott des Verbandes. Der Idee nach ist überall das „unser Gott" das Primäre. Inwieweit es das auch in zeitlichem Sinn ist, läßt sich durch Rückschlüsse aus geschichtlichen Zeugnissen nicht feststellen. In der Regel handelt es sich in der individualistischen Ausdrucksweise bei allen Semiten um das dauernde Verhältnis zu einer allgemein verehrten Gottheit — und dazu gehört in erster Linie der Stammesgott —, nicht nur, wie anscheinend bei den Ägyptern, um eine Beziehung, die entweder dem Moment angehört oder einem Partikulargott gilt. Der Semit will einen Gott, der vielen oder nach seiner Anschauungsweise eigentlich allen Gott ist, für sich selbst und in der Regel für immer als seinen Gott besitzen. Das ist das Charakteristische dieses Individualismus auf semitischem und ganz besonders auf alttestamentlichem Gebiet. Gewiß ist diese Ausdrucksweise nicht darauf zurückzuführen, daß die Semiten eine angeborene andere religiöse Disposition gehabt hätten als andere Volksstämme. In der ihnen eigentümlichen starren Konservierung der Stammesverfassung findet, wenn wir richtig geurteilt haben, die Inanspruchnahme des Besitzes des allen gemeinsamen Gottes durch den einzelnen ihre Erklärung ebensogut wie das pluralische „unser Gott" im Namen der Gesamtheit. Der einzelne kann, auch wo er individualistisch empfindet, sich nicht loslösen von dem Verbande und von dem Gott des Verbandes, dem er angehört.[1]

[1] Den Griechen ist diese semitische Benennungsweise der Götter unverständlich geblieben. Es ist charakteristisch, daß der griechische Text der schon erwähnten (S. 573) palmyrenischen Bilinguis Vog. 1 לאלהיהון „ihren Göttern" nicht wörtlich wiedergibt, was bei Beziehung des Pronominalsuffixes auf die in der Inschrift redenden Stifter griechischem Gefühl widerstreben würde; er hat dafür τοῖς πατρίοις θεοῖς. Dagegen darf ein Nachklang der altsemitischen Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit noch erkannt werden in der Bitte an den mit βασιλεῦ δέσποτα angeredeten Sonnengott einer schon einmal erwähnten Inschrift von ʿĀhīre in Trachonitis (Wadd. 2442): δίδου πᾶσιν ἡμεῖν.

Gegen die Datierung der persönlichen Aneignung der Gottheit aus hohem Altertum läßt sich nur scheinbar aus den theophoren Personennamen eine Einwendung erheben. Wir haben früher (S. 350) die Beobachtung gemacht, daß im Unterschied von den babylonischen Personennamen, die vielfach von einem Verhältnis des einzelnen zur Gottheit reden, in den westsemitischen und südarabischen Personennamen mit wenigen nicht mit völliger Sicherheit zu konstatierenden Ausnahmen nur ausgesagt wird, was die Gottheit für die Allgemeinheit ist oder tut. Der Westsemite bildet den Personennamen „Baal ist erhaben" und der Südaraber den entsprechenden „El ist erhaben" usw. in Aussagen, die überhaupt und für alle gelten. Daraus könnte man entnehmen wollen, daß den ältesten Semiten der Gedanke an eine persönliche Beziehung des einzelnen zur Gottheit, deren Erwähnung in den Personennamen doch zu erwarten wäre, gefehlt habe und unsere soeben gemachten Beobachtungen sich auf eine spätere Periode beziehen müßten. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn die südarabischen Namen und die älteren westsemitischen wirklich ein Verhältnis des einzelnen zur Gottheit nicht kennen, darin der ältere Standpunkt gegenüber dem individualisierenden der Babylonier als dem jüngeren zu finden wäre. Aber neben jener Beobachtung an den Personennamen steht die andere, die wir soeben gemacht haben, daß auch bei den Kanaanäern, Aramäern und Südarabern schon in den ältesten religiösen Aussagen, die wir von ihnen besitzen, der einzelne in Weih- oder Gedächtnisinschriften von einem bestimmten Gott als dem seinigen redet. In diesen Aussagen haben wir es in den meisten Fällen ebenso wie in den theophoren Personennamen deutlich nicht mit Partikulargöttern, sondern mit allgemein verehrten, also Göttern eines Verbandes, zu tun. Ein Unterschied zwischen den allgemeinen Aussagen von der Gottheit und denen in Personennamen besteht aber doch nur scheinbar.

Wo außerhalb der Personennamen von einem Gott die Rede ist als dem, der für eine einzelne Person, in der Regel die redende, ihr Gott ist, wird die Aneignung in den meisten Fällen ausgedrückt in dem einem Gottesnamen beigegebenen Epitheton oder Titel: „sein Gott Esmun", „mein Herr Baʿalḥaran". Wo, wie es im Babylonischen und Südarabischen vorkommt, das Pronominalsuffix mit dem Gottesnamen selbst verbunden wird, ist ein Epitheton dem Sinne nach zu

ergänzen: „meine Tašmetum“ ist so viel wie „meine Göttin Tašmetum“[1]. Hier überall kommt nicht mehr zum Ausdruck als gewissermaßen eine Zustimmung des einzelnen zu dem genannten Gott, der auch für ihn Gott oder Herr ist, ein Partizipieren des einzelnen an dem, was der Gott an und für sich und für alle ist. Was etwa von dem so bezeichneten Gott sich aussagen läßt, gilt nicht ihm in derjenigen Art, die zum Ausdruck kommt durch das Epitheton oder den Titel mit Pronominalsuffix, also nicht dem Gott als dem des einzelnen, sondern dem Gott überhaupt. Nicht anders liegt es in den theophoren Personennamen. Sie sagen bei Westsemiten und Südarabern freilich in der Regel von dem Gott etwas ganz allgemein Gültiges aus. Aber es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß diese Erkenntnis irgendwie dem Namensträger zugute kommen soll (vgl. S. 275 f. 347 ff.). Daraus wird zu entnehmen sein, daß überhaupt in alter Zeit nur ein Partizipieren des einzelnen gedacht wurde an dem, was der Gesamtheit der Gott ist. Wenn es bei den genannten Volksstämmen der Fall war, so wird es das bei den Vorvätern der Babylonier ebenfalls gewesen sein. Aber auch dies Anteilhaben ist ein persönliches Verhältnis. Nur wird die älteste Anschauung sich von einer späteren dadurch unterscheiden, daß der einzelne bei seiner Aneignung der Gottheit immer mit Bewußtsein an den Gott des Verbandes dachte. Er tat es nicht minder dann, wenn er etwa einen Partikulargott als speziell den seinigen bezeichnete im Unterschied von dem Gott aller, der es doch auch für ihn war.

Zwischen den westsemitischen und südarabischen theophoren Personennamen mit allgemeingültigen Aussagen und den babylonischen mit dem „mein“ besteht nun freilich ein Unterschied. Allerdings wußte auch der Babylonier, der den Namen *sin-bēlī* „Sin ist mein Herr“ bildete, daß Sin ein allgemein verehrter Gott und *bēlu* eine allgemein gebrauchte Gottesbenennung war. Auch er wollte also in dem Namen nicht mehr ausdrücken, als daß der Gott für den Namensträger das sei oder sein möge, was er allen war oder sein konnte. Aber — das scheint in dem nur dem einzelnen Namensträger geltenden und durch nichts beschränkten „mein“ zu liegen — es

[1] Im Südarabischen ist „ihre Šams“ anscheinend Abkürzung für „ihre Göttin Šams“. Bei *manḏaḥ* mit Pronominalsuffixen liegt es anders, wenn *manḏaḥ* appellative Bezeichnung eines Partikulargottes ist.

handelt sich bei dieser Ausdrucksweise um das, was der Gott jedem einzelnen als einem einzelnen direkt ist, nicht um das, was der einzelne als ein Glied des Verbandes besitzt von dem, was der Gott dem Verbande ist (vgl. S. 349). Hier ist die Entstehung des „mein" aus einer Stammesreligion verwischt wie die Erinnerung überhaupt an ursprüngliche Stammesverbände. Der Individualismus der Babylonier ist, um es so zu sagen, zu einem unvermittelten geworden, während er bei den Südarabern und für die ältere Zeit auch bei den Westsemiten nur als ein Teilhaben an dem Besitz der Allgemeinheit erscheint. Nicht überhaupt Individualismus des Verhältnisses zur Gottheit ist etwas Sekundäres, wohl aber der unvermittelte Individualismus, wie er bei den Babyloniern sich findet.

Aber auch dieses individualistische „mein Gott, mein Vater" ist bei den Babyloniern, und wo es sonst noch früher oder später auftritt, doch eigentlich überall nur die Umwandlung einer kollektivistischen Anschauung in eine andere Form. Wer die Gottheit irgendwie mit „mein" nennt, will sie in der Regel nicht — nur ein partikularer Schutzgott wäre eine Ausnahme — für sich allein in Anspruch nehmen, sondern das „mein" drückt aus, daß er einen Anteil hat an dem, was alle besitzen. Diese Erwägung kommt wieder darauf hinaus, daß in diesen Religionen zuletzt überall der Individualismus des religiösen Verhältnisses besteht in dem Teilhaben an dem Besitz der Allgemeinheit. An dem hier doch nicht exklusiven „mein" der Gottesnamen haftet überall der Gedanke, daß das Ich, das so spricht, als Teil eines Ganzen den mit „mein" Bezeichneten besitzt. Vielleicht ist das der Ausdruck für die ursprüngliche und normale Form überhaupt des individualistischen Gemeinschaftsverhältnisses zur Gottheit.

Eine spezielle Erwägung ist noch erforderlich über die Sachlage bei den Hebräern. Sie haben, wenn ihre theophoren Personennamen mit ī an der Gottesbenennung von uns richtig beurteilt worden sind (S. 351 ff.), in älterer Zeit anscheinend ebensowenig wie die anderen Westsemiten und die Südaraber in Personennamen die Gottheit mit einem „mein" dem einzelnen Namensträger direkt angeeignet. In der älteren alttestamentlichen Literatur fehlen anscheinend auch Bezeichnungen der Gottheit mit „mein" in appositionellen Gottesbenennungen, wie sie in den phönizischen und aramäischen Inschriften vorliegen. Man hat aus diesem Fehlen und anderen Beobachtungen

gefolgert, daß dem älteren Israel, etwa bis auf die Zeit Jeremias, ein persönliches Verhältnis des einzelnen zur Gottheit überhaupt fremd gewesen sei.

Wenn aber den Kanaanäern und Aramäern, wie wir zu sehen glaubten, eine Beziehung des einzelnen zu der Gottheit geläufig war —nur im Unterschied von den Babyloniern der uns bekannten geschichtlichen Zeit eine solche, die besteht in der Teilnahme an dem, was der Gott für die Gesamtheit ist —, so wird es bei den Hebräern schwerlich anders gelegen haben. Allerdings macht sich in der israelitischen Religionsgeschichte ein Moment geltend, das bei den verwandten Völkern fehlt. Vor der Einwanderung in Kanaan wurde eine Mehrzahl hebräischer Stämme durch gemeinsame Erlebnisse und durch die Predigt ihres Führers von einem neuen Gott, der sich ihnen in jenen Erlebnissen offenbart habe, zu gemeinsamem Dienst dieses Gottes verbunden. Der Kult dieses Gottes und das durch ihn geeinte Volk hatten eine gemeinsame Entstehung; der neu oder in neuer Form geoffenbarte Gott hatte das Volk zum Volk und zu seinem Volke gemacht. In den alten Stammesreligionen standen Gott und Stamm von Urzeiten her nebeneinander; wie sie zusammengekommen waren, wußte niemand. Israel dagegen hatte die Entstehung seiner Verbindung mit Jahwe erlebt. So mußte hier die Zugehörigkeit dieses Gottes zu der ganzen Gemeinschaft allen einzelnen besonders stark bewußt sein. Deshalb war im älteren Israel das „unser Gott" vorherrschend. Aber wenn man daraus entnehmen wollte, daß dem einzelnen Israeliten eine individuelle Beteiligung an dem Besitz des Volksgottes gefehlt habe, würde die israelitische Religionsentwicklung herausfallen aus der Richtungslinie, die wir bei den verwandten Völkern rekonstruierend beobachten können. Das ist freilich zweifellos, daß erst von Jeremia und Ezechiel an das Individuelle im religiösen Leben eine Bedeutung erhält, die es bis dahin nicht gehabt hatte, weil das solidarische Verbundensein des einzelnen mit der Gesamtheit des Volkes von da an teils ganz in Abrede gestellt wird, teils doch zurücktritt. Es ist erklärlich, daß von da an der Verkehr des einzelnen mit der Gottheit und die Weise, von seinen Beziehungen zu ihr zu reden, sich wesentlich anders gestaltete als in der älteren Zeit, wie wir es oben (S. 559) beobachtet haben. Aber einen persönlichen Anteil an dem Besitz Jahwes hat der einzelne von jeher gehabt. Ein Fehlen des Individualismus in

der älteren Periode läßt sich meines Erachtens im Grunde nur insofern konstatieren, als der einzelne sein Dasein und sein Schicksal nicht getrennt denken kann von dem des Verbandes, in welchem er seine Stelle hat. Jenes Fehlen tritt deshalb vorzugsweise hervor in der Anschauung von der göttlichen Vergeltung. Aus dem Gebundensein an die Gemeinschaft ergibt sich als ein zweites, daß der einzelne sein persönliches Verhältnis zur Gottheit nur — wovon schon wiederholt die Rede war — besitzt durch die Vermittlung des Verbandes. Der ihm auf diese Weise zukommende Besitz aber kann ihm nach allem, was sich beobachten läßt, nicht abgesprochen werden [1].

Wenn in der uns vorliegenden älteren Literatur des Alten Testaments auch ein in diesem Sinne zu verstehender Individualismus des religiösen Verhältnisses selten zum Ausdruck kommt, so wird das zum Teil darauf beruhen, daß wir aus der älteren Periode nur wenige Stimmen einzelner Volksangehöriger über ihr religiöses Verhältnis zu hören bekommen. Die Propheten sehen ihren Beruf in einer Predigt an das ganze Volk. Sie und die von ihnen beeinflußte Literatur wollen immer wieder der Gesamtheit zum Bewußtsein bringen, daß Jahwe dem ganzen Volke zugehört und an dieses Ansprüche zu stellen hat. Deshalb das stets wiederholte „unser, euer Gott". Die „Theologie" der prophetischen Periode sieht den Jahwedienst begründet durch eine bei der Ausführung aus Ägypten erfolgte Erwählung des Volkes Israel von seiten des neuen Gottes. Nach dieser Auffassung ist freilich in der Theorie das Volk das Subjekt der Religion. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß für die praktische Religiosität der Propheten selbst und ihrer Zeitgenossen Jahwe zugleich dem einzelnen Angehörigen des Volkes sein Gott ist. Ein religiöses Bewußtsein des einzelnen, dem gegenwärtig gewesen wäre, daß er mit Jahwe in einer Gemeinschaft stehe, indes nur durch die Vermittlung des Volksganzen, ist überhaupt schwer vorstellbar. Daß aber das Bewußtsein der Gemeinschaft für den einzelnen vorhanden war, geht hervor aus den zahlreichen theo-

[1] Richtige Gedanken zu dieser Frage finde ich in den Ausführungen von Sellin, Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum (Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft I, 1896), S. 140 ff., ohne daß ich seiner Argumentation überall zustimmen könnte. Vgl. auch Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 301 f. und meine Bemerkungen, Theolog. Literaturzeitung 1898, K. 188 f.; Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, S. 739 ff.

phoren hebräischen Personennamen, die wir, zuverlässig bezeugt, seit der Niederlassung Israels in Kanaan besitzen. Diese Namen lassen sich nicht anders auffassen als die theophoren Personennamen auf außeralttestamentlichem Gebiet. Mit den Namen *jō'āš*, *jōtām*, denen wir in der Richterzeit begegnen, und von da an mit zahlreichen anderen, die *jhwh* oder sonst einen Gottesnamen enthalten, wollte man zweifellos ausdrücken, daß der Gott, sei es Jahwe oder ein anderer, für den einzelnen Namensträger das sein möge, was dessen Name besagte. Alle diese Namen sprechen im Grunde die Zugehörigkeit der Gottheit zu dem einzelnen ebenso bestimmt aus wie Personennamen, in denen ein *ī* am Gottesnamen als Pronominalsuffix der ersten Person aufzufassen ist. Auch bei den Propheten geht eine Beziehung des einzelnen als eines solchen zu Jahwe daraus hervor, daß ihre Forderung der Zuwendung zu Jahwe, des Hörens auf seine Stimme, die sich an das ganze Volk richtet, doch nur Erfolg haben konnte in dem, was der einzelne aus persönlicher Willensrichtung leistete.

Es scheint mir deutlich zu sein, daß ein Verhältnis des einzelnen zur Gottheit als ein durch die Allgemeinheit vermitteltes bei allen Semiten von jeher bestanden hat. Nur in der selbständigen Entwicklung der Babylonier und Assyrer ist das Bewußtsein der Vermittlung ganz verloren gegangen, mehr als dem seit Jeremia mit Absicht und Nachdruck ausgebildeten Individualismus auf alttestamentlichem Gebiet, wo doch immer einen Unterton der Gedanke bildet, daß der einzelne, was er an Jahwe besitzt, und zwar ganz direkt besitzt, geschichtlich überkommen hat durch seine Zugehörigkeit zum Volk Israel.

8 „Knecht Gottes" und „unser, mein Gott" parallele Ausdrücke für die Gottesgemeinschaft

Für den Gang unserer Untersuchung ist die Frage, ob die Zugehörigkeit der Gottheit zu ihren Verehrern kollektivistisch oder individualistisch bestimmt zu denken sei oder auch beides zugleich, von untergeordneter Bedeutung einer für alle Fälle geltenden, oben immer wieder geltend gemachten Beobachtung gegenüber. Wir glaubten überall die Bezeichnung der Gottheit mit dem Possessivpronomen entstanden denken zu sollen aus der Vorstellung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zu einer Gesamtheit. Mag man nun

das „mein Gott“ oder nur das „unser Gott“ entwicklungsgeschichtlich an den Anfang stellen, mit dem singularischen und pluralischen Pronomen kommt in gleicher Weise zum Ausdruck das Bewußtsein von einem Zusammenhang mit der Gottheit. Das ist freilich etwas allen Religionen Gemeinsames, eigentlich das, worin alle Religion besteht. Daß es aber bei den Semiten so reichlich und so nachdrücklich zur Geltung kommt, ist ein Anzeichen oder auch nach unseren früheren Beobachtungen eine Bestätigung dafür, daß die Semiten in ihrer grundlegenden Auffassung der Gottheit als des Herrn diese gedacht haben als den Herrn nicht in irgendwelcher abstrakten Bestimmung, auch nicht mit Bezug auf die Herrschaft über Naturkräfte oder ein anderes außerhalb des Menschen Liegendes, daß vielmehr die Gottheit ihnen Herr war mit Bezug auf die Verehrer, die ihr angehörten, und denen sie ihrerseits angehört als über sie gebietend.

Das Gemeinschaftsverhältnis kommt mit der gleichen Deutlichkeit und Nachdrücklichkeit zum Ausdruck in der Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes und in der des Gottes als dessen, der den Verehrern „ihr Gott“ und dem einzelnen Verehrer „sein Gott“ ist. Das Gemeinschaftsverhältnis ist aber allerdings als ein verschiedenes gedacht in dem individualistischen „Knecht Gottes“ und „sein Gott“ auf der einen und dem kollektivistischen „unser Gott“ auf der anderen Seite. Gewiß als uralt kommt zur Geltung eine Unterscheidung zwischen dem religiösen Verhältnis der Gesamtheit und dem des einzelnen. Ich glaube, in dem, was sich über das „unser Gott“ neben dem „mein Gott“ beobachten läßt, eine Bestätigung dessen zu sehen, was oben (S. 554 f.) über den Gebrauch der Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes ausgesprochen wurde. Israel heißt oft mit Bezug auf Jahwe „sein Volk“ und wird im Munde Jahwes genannt „mein Volk“; dagegen der einzelne heißt nicht „sein Mose“ oder „sein David“ — was sich im Hebräischen immerhin durch Umschreibungen ausdrücken ließe —, auch nicht „sein Mann“ oder dgl., sondern immer nur „sein, mein Knecht Mose“, „sein, mein Knecht David“ usw. Daß dagegen die Gesamtheit der Verehrer pluralisch als „Knechte“ oder das personifizierte Volk als „Knecht“ bezeichnet wird, sahen wir (S. 198 f.) erst in einer späten Entwicklungsform der alttestamentlichen Religion aufkommen. Es liegt hier vor eine Übertragung dessen, was dem einzelnen in seinem persönlichen Verhältnis zu Jahwe gilt, auf alle Angehörige des Volkes ohne

Rücksicht auf ihre persönliche Stellung. Als eine Übertragung gibt sie sich wohl schon dadurch zu erkennen, daß allem Anschein nach die primäre Form dieser allgemeinen Anwendung des *ʿebed* der Gebrauch nicht des Plurals *ʿăbādīm* sondern des Singulars von dem wie eine Einzelperson behandelten Gesamtvolk ist. Mit der Beobachtung, daß das *ʿebed*-Sein dem einzelnen und nur ihm zukommt, ist gesagt, daß alles, was er darüber hinaus von der Gottheit besitzt, nicht ihm als dem Individuum eignet, sondern nur als einem Teil des Ganzen. Der einzelne gehört der Gottheit immer nur an in seiner Eigenschaft als *ʿebed*, die Gemeinschaft, der Stamm oder das Volk, gehört ihr ganz an nach allem, was sie ist. So nach alttestamentlichen Aussagen.

Bei den anderen Semiten ist die Bezeichnung der Aneignung des Verehrers von seiten der Gottheit keine verschiedene. Daß diese besteht, kommt nur zum Ausdruck in der Form, daß er ihr Knecht genannt wird. Wenn wir richtig geurteilt haben, ist ursprünglich der Gott für die Gesamtheit Vater, und nur diese ist sein Sohn. Das persönliche Verhältnis des einzelnen zu dem Gott ist dann für den vollen Besitz der Gottheit in den Anfängen immer als ein vermitteltes gedacht worden. Auch wo etwa der einzelne einen Partikulargott den seinigen nannte, scheint mit dem Gegensatz zu dem Gott der Gesamtheit, der darin liegen würde, zum Ausdruck gekommen zu sein, daß es außerhalb des Privatkultus ein Verhältnis zur Gottheit gibt, das auch dem Verehrer des Sondergottes als einem Gliede der Gesamtheit gilt, ihm aber nicht unmittelbar offen steht. Damit würde in diesem partikularistisch gemeinten „mein Gott" zugleich das Zugeständnis liegen, daß jener Sonderkult für sich allein die volle religiöse Befriedigung nicht gewährt[1].

Daß bei orientalischen Völkern und besonders bei den Semiten die Zusammengehörigkeit zwischen Gott und Verehrer, anders als bei Griechen und Römern, so stark zum Ausdruck kommt, beruht

[1] Ich bin der Meinung, daß die Formulierungen „Nationalgott" oder „Gott des Individuums", die sich besonders auf alttestamentlichem Gebiet oft bekämpft haben, mit dieser Befehdung einem beiderseitigen Mißverständnis verfallen sind. Es ist meines Erachtens ebenso richtig, wenigstens mit Bezug auf die Semiten, daß die älteste Form der Religion national bestimmt war, als daß sie einen individualistischen Charakter hatte. Der Widerstreit löst sich auf, wenn gedacht wird an ein Partizipieren des einzelnen an dem, was zu Recht besteht als Besitz der Gesamtheit. Beides wird von Anfang an dagewesen sein.

— um es noch einmal zu sagen — kaum auf einer angeborenen Prädisposition der Semiten zu diesem Gemeinschaftsverhältnis, also zur Religion. Es ist vielmehr, wie wir auszuführen versucht haben, hervorgegangen aus der Verankerung der Religion in der Stammesverfassung, die für die Urzeiten auch bei den Sumerern und Ägyptern vermutet werden darf. Auf diesem Fundament entstanden, hat das „mein Gott" in der geschichtlichen Entwicklung allerdings, wie besonders aus der Sprache der alttestamentlichen Psalmen ersichtlich ist, einer Innigkeit des religiösen Verhältnisses zum Ausdruck gedient, wie sie sich kaum in anderen Religionen des hohen Altertums beobachten läßt. Es ist aber — das wollte unsere Vergleichung zwischen „Knecht" und „unser Gott" besagen — den Religionen der semitischen Völker in sehr bestimmtem Unterschied von den Religionen anderer Völkergruppen eigentümlich, daß der einzelne zu dem religiösen Vollbesitz nur gelangt durch die Vermittlung der Allgemeinheit, und daß das kollektivistische religiöse Verhältnis als Grundform noch durchsichtig bleibt in den am meisten ausgebildeten individualistischen Formen.

Die Gottesgemeinschaft besteht für den einzelnen nach ältester Auffassung darin, daß er seinerseits als der Knecht den Willen des Gottes vollzieht, worin immer dieser besteht, und daß er andererseits teil hat an den Segnungen, die der Gott dem ihm angehörenden Verbande spendet. Eine darüber hinausgehende Gottesgemeinschaft läßt sich nur auf Höhepunkten des religiösen Lebens beobachten, denen wir vereinzelt begegnen. Am tiefsten empfunden tritt uns ein solcher Moment entgegen in dem: „in der Nähe Gottes ist es mir wohl" des alttestamentlichen Psalmisten (73 28). Ähnliche Empfindungen bekunden auch assyrische Psalmen wenigstens in der negativen Form des Erschrecktseins durch die Abwendung der Gottheit. Die Befriedigung durch das Gefühl ihres Naheseins deckt sich mit der in der anderen Form eines Verwandtschaftsverhältnisses zu der Gottheit ausgesprochenen (S. 371 ff.). Aber darüber hinaus geht nirgends in altsemitischer Religion das Bewußtsein von einem Zusammenhang des individuellen innerlichen Lebens mit dem der Gottheit. Wo auf semitischem Gebiet, wie in späten Zeiten besonders in arabischer Mystik, Gedanken auftauchen von einem Zusammenfließen des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, liegen Entlehnungen vor aus nicht-semitischem Denken. Eine Scheidewand zwischen dem

einzelnen Gottesverehrer und der Gottheit ist, abgesehen von Deifizierungen der Könige, bei den alten Semiten niemals abgebrochen worden.

Über diesen speziellen Distinktionen, gegen die sich vielleicht Einwendungen erheben lassen, steht als unbestreitbar, daß bei den Semiten der Gott, der den Verehrern als seinen Knechten der Herr ist, ihnen zugleich „ihr Gott" ist, d. h. ihnen angehört. Diese Beobachtung wird bestimmend sein für die Beantwortung der Frage nach dem Begriff des Herrn in seiner Anwendung auf die Gottheit.

Siebentes Kapitel

Der Sinn des Begriffs „Herr" in den semitischen Gottesnamen

1 Der Gott der Herr als der Herrscher

Im Voranstehenden ist der Versuch gemacht worden, den Inhalt zu entwickeln der Benennung der Gottheit als des Herrn, die im Semitismus in wechselnden Ausdrücken allgemein verbreitet ist. Wenn weiter gefragt werden soll nach dem Sinn des Begriffs „Herr" in den Gottesnamen, so kann es sich im wesentlichen nur darum handeln, zusammenzufassen, was wir in den voranstehenden Untersuchungen gefunden zu haben glauben. Wohl aber wird als ein Neues hinzukommen müssen ein Eingehen auf andere Auffassungen, die mit der Bezeichnung des Gottes als Richter, mit der Anschauung von dem Gott als dem gerechten und als dem Gesetzgeber zusammenhängen. Diese Charakterisierungen, die sich ursprünglich auf den Stammesgott bezogen, wurden im Laufe der Entwicklung der Religion fast auf alle anderen Götter ausgedehnt, die entweder schon in der Stammesreligion neben dem Stammesgott bestanden oder nachmals als neue Bildungen entstanden waren.

Die Überordnung des Gottes, die hier überall zum Ausdruck kommt, wird, soviel ist unverkennbar, zumeist gedacht als ein Überragen. Nicht nur gehen in einzelnen Gottesbenennungen die Bedeutungen „groß" und „Herr" ineinander über, sondern neben den Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" stehen in weiter Ver-

breitung noch andere Namen oder Epitheta, die den Gott als „groß, hoch, erhaben" bezeichnen.

Die Etymologie der Namen für den Gott als den Herrn könnte, auch wenn sie überall sicher feststände, über diese Nuancen des Begriffs „Herr" keine sichere Auskunft geben; denn im Sprachgebrauch mögen jene Namen eine wesentlich andere Färbung der Bedeutung angenommen haben als die ihnen der Herkunft nach eignende. Das ist hier um so wahrscheinlicher, als diese Namen, die alle auch von menschlichen Herren gebraucht werden, eine längere Entwicklung durchgemacht haben müssen, ehe sie zu Gottesnamen wurden. Davon abgesehen, ist die etymologische Bedeutung der meisten unter diesen Namen in hohem Grade unsicher. Deutlich ist sie nur für die Benennung *rab* vom Stamme *rbb*, dessen Bedeutung „groß sein" in den west- und südsemitischen Dialekten feststeht. Wir fanden *rab* als Gottesbenennung oder doch als Gottesepitheton bei Ost-, West- und Südsemiten gebraucht (S. 61 ff.).

Dagegen sind für *adon* schon früher erwähnte (S. 54 f.) Etymologien in Vorschlag gebracht worden, die auf die Bedeutung „Herrscher" oder „Gebieter" hinauskommen. Sie sind aber alle sehr unsicher. Dazu kommt, daß im Sprachgebrauch die Bedeutung „Gebieter" fast überall nur da deutlich ist, wo sie durch eine nähere Bestimmung veranlaßt wird, während *adon* für sich allein gebraucht kaum mehr ist als ein Ehrenprädikat. Keinenfalls könnte irgendeine etymologisch gewonnene Bedeutung von *adon* maßgebend sein für eine allgemein-semitische Auffassung von dem Gott als dem Herrn, da das Nomen ein ausschließlich kanaanäisch-hebräisches ist.

Ganz im Unklaren sind wir darüber, welche Bedeutung dem Worte *baʿal*, *bēl* (dieses entstanden aus *baʿal*, aramäisch *bēʿel*) etymologisch eignet. Neben dem Verbum *bēlu* „in Besitz nehmen, beherrschen" steht im Assyrischen *baʾālu*, das etwa „mächtig sein" sowie auch „stark sein" bedeutet. Es ist schwer zu entscheiden ob das Nomen *bēlu* aus einer der Verbalbedeutungen zu erklären ist, oder ob diese vom Nomen abzuleiten sind. Im Arabischen, Hebräischen und Aramäischen ist das Verbum *bʿl* wohl überall denominativ, jedenfalls in den wenigen Fällen (S. 28), wo es hebräisch in der Bedeutung „herrschen" gebraucht ist. Die strittige Frage (S. 27 ff.), ob das Nomen *baʿal* ursprünglich den Herrn oder den Besitzer bezeichnet, läßt sich auf etymologischem Wege nicht ent-

scheiden. Wenn wir für den Gottesnamen an die Bedeutung „Herr" gedacht haben, so beruht das lediglich auf der Anwendungsweise, aber in welchem Sinne dabei der Herr gedacht ist, ist aus dem Worte nicht zu entnehmen.

Mit Sicherheit ist eine ursprüngliche Bedeutung auch für *malik*, *malk*[1] nicht festzustellen, das wir glaubten als eine altsemitische Gottesbenennung ansehen zu dürfen, stammend aus Zeiten, als das Appellativum noch nicht Bezeichnung speziell des Königs geworden war (S. 49 f.). Das Verbum *mlk* ist im Hebräischen denominativ; es bedeutet „König sein" oder „König werden" (im Hiphil „zum König einsetzen")[2], ebenso „König sein" im Moabitischen der Mescha-Inschrift (Z. 2 f.; vgl. 28 f. [?]), im Phönizischen[3] und anscheinend auch im Altaramäischen (Hadad 25[4]). Im Hebräischen geht es von da aus nur vereinzelt über in die Bedeutung „regieren", eigentlich „das Königtum betätigen", so in dem Ausdruck *mālak melek* Jer 23 5. Von Jahwe gebraucht heißt es „König sein", so Ex 15 18 oder „König werden", so Dt 33 5[5]. Auch wo in späten Psalmen das Verbum angewandt wird auf das Verhältnis Jahwes zu den Heiden, wird damit nicht gesagt, daß er über sie herrscht, sondern daß er König wird über sie (Ps 47 9; 96 10; vgl. 93 1; 97 1). Eben diese Bedeutung des Verbums kann vorliegen in dem keilschriftlich erhaltenen edomitischen Königsnamen *ḳauš-malaka* („[Gott] Ḳauš ist König") und in anderen Transkriptionen westsemitischer und vielleicht auch arabischer Personennamen, in denen *mlk* neben einem Gottesnamen in der Aussprache *malak* wiedergegeben ist (S. 46, 4), und wo sonst noch etwa in Personennamen *mlk* in Verbindung mit einem Gottesnamen als Verbum aufzufassen sein sollte (S. 46). Ebenso kann das Verbum bedeuten „König sein" in dem altbabylonischen Personennamen westsemitischer Herkunft *jamlik-ilu* (Ranke

---

[1] *melek* entstanden aus *malik* (مَلِكٌ, מֶלֶךְ), so DE LAGARDE, Übersicht über die im Aramäischen . . . übliche Bildung der Nomina, Abh. d. Götting. Ges. d. Wiss., Bd. 35 vom Jahre 1888, Göttingen 1889, S. 73; J. BARTH, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen 1891, S. 165.

[2] So GERBER, Die hebräischen Verba denominativa, 1896, S. 87 f.

[3] Epigr., S. 310.

[4] Ebenda, S. 441.

[5] Auch Ez 20 33 bedeutet אמלוך עליכם („ich will euch zum Gehorsam bringen") doch eigentlich „ich will mich über euch als König erweisen".

S. 114[1]). Bei dieser Sachlage ist aus westsemitischem Sprachgebrauch die Grundbedeutung von *malik* nicht zu ermitteln. Wenn das Nomen wirklich in ursemitischen Zeiten Bezeichnung des Häuptlings war, so liegt es nach allem, was wir über die Stellung der Führer ältester semitischer Stämme vermuten können, näher, für die ursprüngliche Bedeutung das assyrische *malāku* „beraten" herbeizuziehen als an arabisches *malaka* „besitzen" zu denken. Der Häuptling oder der König würde danach mit *malik* bezeichnet als der Berater oder Consul des staatlichen Verbandes[2]. Im Assyrischen wäre bei dieser Annahme *malik* „Fürst" etymologisch gleichbedeutend mit dem als Gottesepitheton häufigen *mālik* „Berater"[3].

Keine Etymologie eines der gewöhnlichen Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" führt deutlich auf den spezielleren Sinn „Herrscher", auch nicht auf den des „Mächtigen", wohl aber *rab* bestimmt, vielleicht auch *bēlu*, auf die Bedeutung „der Große".

Sicherer als auf etymologischem Wege kommen wir zu dem in den Gottesnamen ausgedrückten Begriff des Herrn, wenn wir uns die Aufgabe dessen vergegenwärtigen, der in geschichtlicher Zeit der Herr κατ' ἐξοχήν ist, des Königs. Ein bestimmter einzelner unter jenen Gottesnamen kommt dabei nicht in Betracht, da die Benennung für den König bei den Ostsemiten eine andere ist — *šarru* — als bei Süd- und Westsemiten — *malik, malk*. Wir werden uns aber für die älteste Auffassung des Königtums an die Westsemiten zu halten

[1] „(The) god is king".

[2] Nöldeke, ZDMG 40, 1886, S. 727 (zustimmend Gerber a. a. O. [S. 612, 2], S. 88 f.) wendet dagegen ein, daß arab. *malaka* „besitzen" nicht ein Denominativ von *malik* „König" sein könne. Danach wäre für *malik* als älteste Bedeutung anzunehmen „Besitzer" (*malik* also der Herr des Verbandes als dessen Besitzer, so Baethgen, Beiträge, S. 144, 2 nach Freytags „dominio tenuit rem"). Aber von der Bedeutung „besitzen" läßt sich kaum auf irgendeinem Wege zu der Bedeutung „beraten" gelangen. Es wird also wohl für den Stamm *mlk* eine nicht mehr nachweisbare Grundbedeutung gegeben haben, aus der jene beiden im Sprachgebrauch erhaltenen Bedeutungen sich entwickeln konnten. Die eine von diesen wäre nachmals im Arabischen verloren gegangen, die andere im Assyrischen vielleicht niemals aufgekommen. Die ursprüngliche Bedeutung von *malik* ist dann sprachgeschichtlich nicht mehr zu ermitteln. Für „Rater, Berater" als die ältere der beiden uns bekannten spricht, daß sie, wie auch Nöldeke zuzugeben scheint, für die Vorstellung eines alten Stammeshauptes am besten paßt.

[3] Für die altbabylonischen von Hause aus babylonischen Namen *imlik-ea*, *imlik-sin* (Ranke S. 108: „Ea was counsellor", „Sin was counsellor") und den westsemitischen Namen *jamlik-ilu* „El ist König" legt die analoge Bildung die Annahme nahe, daß das Verbum in diesen Namenbildungen ursprünglich eine identische Bedeutung hatte.

haben. Bei den Babyloniern und Assyrern lernen wir es erst kennen in Stadien, die eine längere Entwicklung zur Voraussetzung haben, und von der Stellung und Aufgabe des Königs in den alten südarabischen Reichen ist uns nur wenig bekannt. Es ist anzunehmen, daß in den westsemitischen Königreichen kleinen Umfangs die Auffassung von dem König der von dem alten Stammeshaupt noch nahe steht. Das gilt besonders von dem alttestamentlichen Königtum, dessen Entstehung aus der Stammesverfassung wir geschichtlich beobachten können[1]. Inwiefern das Königtum, das auch in dieser Form doch etwas anderes war als die Stammesverfassung, allerdings eine Weiterbildung der Vorstellung von dem Gott als dem Herrn hervorgebracht hat, wird später zu besprechen sein (S. 645 ff.).

Um von den Fortbildungen des Königtums unter fremdländischem Einfluß abzusehen, erscheint in der alttestamentlichen Auffassung als die eigentliche Aufgabe des menschlichen Königs nicht die Herrschaft. Es darf hier vielleicht darauf verwiesen werden, daß in der Baumparabel des Jotam Ju 9 8 ff. die Stellung des Baumes, der König sein soll, bezeichnet wird als ein „Schweben über den (anderen) Bäumen". Von Herrschaft ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Erhebung in eine höhere Sphäre. Wir haben schon davon gesprochen (S. 381), daß neben der Führung im Kriege das Rechtsprechen allen Semiten als wesentlichste Tätigkeit des Königs — und ebenso der Gottheit — erscheint. Bei den Israeliten ist Haupttätigkeit des Königs in Friedenszeiten das Richten (Rg II 15 4; III 3 9; IV 15 5). Auch auf babylonischem Boden sieht Hammurabi es als seine erste Aufgabe an, „das Recht im Lande zur Geltung zu bringen" (Gesetz ed. Winckler 1, 32 ff.[2]). Eine herrschende Stellung ist für diese richterliche Betätigung nicht notwendige Voraussetzung.

Es ist auffallend, wie wenig im alttestamentlichen Bilde des idealen Zukunftskönigs die Schilderung seines Regiments von seiner

[1] Auch Robertson Smith, Religion, S. 44 ff. entwirft das Bild von dem Gott als *malik*, *malk* nach der Stellung des Königs in den „kleinen Königreichen, die durch die assyrische Herrschaft zertrümmert wurden" (S. 45), denkt aber jene Benennung des Gottes erst aufgekommen in der Zeit, „wo das menschliche Königtum noch in den ersten Anfängen stand", vgl. dazu oben S. 49 f.

[2] Vgl. analoge Äußerungen über die Aufgabe des Königs nach babylonischer und assyrischer Anschauung bei Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. I, 1920, S. 56 f. 66.

Macht und seiner Herrschaft redet. Daß Jes 9 5 der Messias als „starker Held“ auftritt, kommt nicht in Betracht für die Auffassung von ihm als König; denn er führt den Kampf nicht in Ausübung des Königseins, sondern zu dessen Begründung. Was von den Betätigungen des Messias in seiner Eigenschaft als König an anderer Stelle hervorgehoben wird, ist das Walten oder Richten (*špṭ*) in Ausübung von *ṣedeḳ* „Gerechtigkeit“ und Herstellung von *mišpāṭ* „Recht“ (Jes 11 3. 4; vgl. 16 5). Noch stärker tritt der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Recht mit dem Königsein und überhaupt dem Herrsein hervor in der verallgemeinernden Erwartung Jes 32 1, wonach einstmals ein König König sein wird (*jimlok-melek*) „nach Gerechtigkeit“ und Fürsten Fürsten sein werden (*śārīm jāśorū*) „nach Recht“. In dem Ausüben von Gerechtigkeit und Recht besteht hier das Königsein und das Fürstsein. Auch mit der *miśrāh*, die Jes 9 5 f. auf der Schulter des Messias ruhen und ohne Ende mit seinem Throne verbunden sein wird, ist nicht eigentlich „Herrschaft“ gemeint, sondern das Herrsein, die Stellung eines *śar*, eines Fürsten, wie sie geschildert wird in dem dem Zukünftigen beigelegten Namen *śar-šālōm* „Heilsfürst“ oder wohl spezieller „Friedensfürst“. In v. 6 ist in der Zusammenstellung von *miśrāh* und *šālōm*, die für immer auf dem Throne Davids ihren Sitz haben werden, nicht an zweierlei gedacht, sondern *šālōm* nähere Bestimmung zu *miśrāh*: „ein Thron, d. h. ein Thronender, der Heil oder Frieden zustande bringt“; das leistet der Heilsfürst, indem er das Reich Davids festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit (v. 6).

Mit Absicht vielleicht ist in dieser idealen Schilderung für den, der auf dem Throne Davids sitzt und dessen Königreich (*mamlākāh*) aufrecht erhält, also doch ein König ist, die Bezeichnung als *melek* vermieden, um auszudrücken, daß der ideale König anders sein wird, als die Könige zu sein pflegen, und daß dennoch erst er der wahre König ist. Wir haben dann in besonderem Maße das Recht, in dem Bilde des Zukünftigen die Vorstellung dessen zu suchen, was ein Leiter des Volkes sein soll. Auch in der Messiasschilderung Jes 11 1 ff. wird der Name *melek* nicht angewandt. Mi 5 1 ff. ist er für den Zukünftigen ebenfalls nicht gebraucht; dagegen wird dieser hier, ohne noch anderswie genannt zu sein, mit *mōšēl* „Herrscher“ unvermittelt eingeführt. An das Ausüben des Beherrschens ist dabei aber kaum gedacht; ehe davon geredet werden konnte, was er tut, mußte ge-

sagt werden, was der noch nicht irgendwie Bezeichnete ist, worauf deutlich hinweist der Ausdruck: „Es wird hervorgehen einer, der sein wird ein Herrscher über Israel". Hier ist *mōšēl* nur anderer Ausdruck für *melek* und wohl statt dessen gewählt, um den Verheißenen mit dem selteneren Worte von den gewöhnlichen Königen zu unterscheiden[1]. Ebenso ist zu deuten das von dem Zukünftigen ohne nähere Bestimmung gebrauchte *mošēlō* „sein, d. i. Israels, Herrscher" Jer 30 21, ebenso auch das Sa 6 13 von dem Ṣemaḥ ausgesagte „er wird sitzen und herrschen (*māšal*) auf seinem Throne". Von Akten der Herrschaftsausübung Israel gegenüber ist an allen drei Stellen und auch sonst in den messianischen Schilderungen nicht die Rede. Jer 30 21 ist der *mōšēl* vielmehr charakterisiert als nach der Art eines Priesters zu Gott sich nahend[2]. Sa 9 9 f. wird der Messias geradezu *melek* genannt. Aber eben diese Stelle gibt uns ein Recht, ihn nicht nach Art der empirischen Könige vorzustellen; denn nicht wie diese auf dem Rosse, sondern wie die alten Stammesfürsten auf dem Esel reitend hält er seinen Einzug. Auch ist er hier nicht ein Gewaltiger, sondern ein *ʿānī*, worin die Bedeutung „arm" doch nicht ganz abgestreift sein kann, und ferner „einer, dem Hilfe (d. i. Sieg) zuteil geworden ist" (*nōšāʿ*). Auch in dem ganz andersartigen Messiasbilde Mi 5 1 ff. „weidet" der Messias nicht in eigener Stärke, sondern „in der Stärke Jahwes und in der Hoheit des Namens Jahwes, seines Gottes".

Allerdings wird Sa 9 10 von dem Messias ausgesagt „sein Herrschen (*mošlō*) von Meer zu Meer und vom Strome bis an die Enden der Erde". Dabei und ebenso Ps 72 8 in der fast gleichlautenden Verheißung (nur statt *mošlō* das gleichbedeutende *wĕ-jērd*) für einen idealen König, mag es nun der messianische oder ein zeitgenössischer sein, ist aber gedacht an eine Ausübung des Herrschens nur gegenüber den Heidenländern. Subjekt dieser Herrschaft ist eigentlich das durch seinen König vertretene Volk Israel, dem der Umfang des salomonischen Reiches

[1] Das wäre noch deutlicher, wenn man mit LXX AQ (ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ) und LUTHER übersetzen dürfte „Herrscher in Israel". Da aber *mšl* mit *bĕ* konstruiert wird, um das Herrschen über etwas auszudrücken, erscheint diese Auffassung als ausgeschlossen; vgl. Ge 45 26.

[2] Ganz abgesehen von dem durchaus individuell lautenden v. 21 b, dessen Ursprünglichkeit man vielleicht mit VOLZ zu d. St. bezweifeln kann, ist die Aussage von dem ‚sich nahen lassen" nicht auf Israel zu beziehen, weil für den Herrscher das „kommen aus seiner (Israels) Mitte" keine ausreichende Charakterisierung wäre (HITZIG zu d. St.).

— daran ist wohl bei den allgemein gehaltenen Grenzbestimmungen gedacht — wiedergegeben werden soll (vgl. Mi 7 12). In Psalm 2, der, mag er nun von dem Zukunftskönig handeln oder von einem König oder auch dem Königtum der Gegenwart, jedenfalls eine ideale Schilderung gibt, ist v. 9 freilich das Verfahren des Königs als ein gewaltsames dargestellt, aber nur den auswärtigen Feinden gegenüber, die zur Anerkennung seines Königtums gezwungen werden sollen. Von der Regierungstätigkeit ist hier überhaupt nicht die Rede. In dem schon angeführten Psalm 72 geht sie auf in der Ausübung gerechten Gerichts (v. 2) und besonders in dem wiederholt geschilderten Eintreten für den Armen und Unterdrückten (v. 2. 4. 12 ff.). Sa 9 9 f. weiß von der Regierungstätigkeit des Messias anderes nicht zu sagen, als was etwa in dem ihm beigelegten Prädikat des Gerechten (*ṣaddīḳ*) liegt, wenn es sich auf sein Walten bezieht und nicht vielleicht in dem Sinne „gerecht erklärt" von ihm als dem „siegreichen" redet.

In diesen aus verschiedenen und zum Teil sehr späten Zeiten stammenden Schilderungen eines idealen Königs spiegelt sich wider die ältere Anschauung vom Königtum.

So ist es denn auch bei der Übertragung der Königsvorstellung auf die Gottheit charakteristisch, daß selbst in jüngeren und jungen Zeugnissen direkt von einem „Herrschen" der Götter nur vereinzelt die Rede ist. Das im Westsemitischen dafür gebräuchliche *mšl* wird nur selten von der Gottheit ausgesagt. Außerhalb des Alten Testaments habe ich als Beleg nur den karthagischen Personennamen מלקרתמשל „Melkart herrscht" (CIS I, 2015, 4 f.). Im Alten Testament wird Ju 8 22 die Stellung eines menschlichen Königs und ebenso die Jahwes dem Volk Israel gegenüber als ein Herrschen (*mšl*) bezeichnet, und an sehr später Stelle Ps 103 22 ist die Rede von einer *memšelet* Jahwes, von seiner Herrschaft über alles von ihm Geschaffene. Erst spät auch tritt der Gedanke auf, daß der Mensch in seiner Eigenschaft als Beherrscher der Erde der Gottheit gleiche. Er wird Ge 1 28 ausgesprochen mit den starken Ausdrücken *kbš* „unterwerfen" und *rdh* „beherrschen" und Ps 8 7 mit *mšl*. In der ältesten unter diesen Stellen, Ju 8 23, lehnt Gideon für sich und seinen Sohn die Königswürde ab mit den Worten: „Nicht will ich herrschen über euch, und nicht soll mein Sohn herrschen über euch; Jahwe soll über euch herrschen (*jimšol*)". Diese Aussage, die das mensch-

liche Königtum in einen Gegensatz stellt zu dem Königtum Jahwes, gehört einer literarischen Schicht an, die jünger ist als I Rg 9; hier wird der König aufgefaßt als von Jahwe eingesetzt, was sich nur dahin verstehen läßt, daß der König in seinem Amt eine Mission Jahwes vollzieht. In Ju 8 23 ist das Königtum im Unterschied von der Aufgabe des alten Stammeshauptes als ein „herrschen" aufgefaßt. Das gilt eigentlich allein dem menschlichen Königtum in seiner konkreten Erscheinungsform, und nur um Jahwe in gegensätzlichem Parallelismus als den berechtigten König zu bezeichnen, wird hier auch auf ihn das Verbum *mšl* angewandt. Es soll damit gesagt werden, daß Jahwe der einzige Herr Israels ist, ohne daß auf das „Herrschen" ein Nachdruck fiele. Das israelitische Königtum nach seiner in I Rg 9 vertretenen idealen Auffassung setzt nur in einer besseren Form die alte Leitung durch ein Stammeshaupt fort. Dieser waren nach Ju 8 23 andere Aufgaben gestellt als das Herrschen. Eben deshalb zeigt jenes ideale Bild des menschlichen Königtums in der Gestalt des Messias so wenig von einer eigentlichen Herrscherstellung. Selbstverständlich erschien, wie sich aus Ju 8 23 ergibt, der König dem Stammeshaupte der alten Zeit gegenüber als der mit größeren Machtbefugnissen ausgestattete. Die ältere Auffassung vom Königtum ist eben mehr oder weniger überall bei den Semiten stark umgewandelt worden mit der Ausbildung der großen despotischen Monarchien des Ostens, ein Vorgang, der — wie später zu zeigen ist (S. 645 ff.) — auch auf die Vorstellung von dem Gott als König nicht ohne Einfluß geblieben ist. Aber daraus, daß von der Berechtigung des Königs zur Ausübung einer großen Machtvollkommenheit im Alten Testament so wenig geredet wird, ist zu ersehen, daß noch immer die Stellung des im Staate Führenden und Regierenden wie in alten Zeiten auf anderen Leistungen begründet erschien als auf die Entfaltung der Macht. In den Verhältnissen, wie wir sie uns für die ältesten semitischen Gemeinwesen etwa nach Art der beduinischen Stammesverbände vorstellen dürfen, hat in der Tat ein despotischer Regent keinen Platz. Die Stellung des Gottes aber werden wir uns für die älteste Zeit nicht anders vorstellen dürfen als nach Analogie dessen, was in den Ordnungen des Stammes vorlag.

Bei dem Gottesnamen *baʿal* scheint man bis in späte Zeiten nicht an den Herrn im Sinne des Herrschers gedacht zu haben. Es ist

bemerkenswert, daß der griechische Text einer schon wiederholt erwähnten doppelt erhaltenen Bilinguis aus Malta CIS I, 122 und 122 bis מלקרת בעל צר „Melkart, Baal von Tyrus" wiedergibt, mit Ἡρακλεῖ ἀρχηγέται. In dem *baʿal* hat der gut unterrichtete Autor des griechischen Textes nicht den βασιλεύς erkannt, sondern den Führer des staatlichen Verbandes und damit eine Deutung der Gottesbenennung zum Ausdruck gebracht, die wir überhaupt für die Charakterisierungen der Gottheit als des Herrn glauben annehmen zu sollen.

2 Der Gott der Herr als der Große

Wenn wir die vielen semitischen Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" richtig verstanden haben, so wird es berechtigt sein, eine leise Korrektur vorzunehmen an der Bestimmung dessen, was WELLHAUSEN[1] als den „wahren Inhalt des Gottesbegriffs bei den Semiten" bezeichnet hat. Er nennt als solchen die „Herrschaft". Ebenso wird gemeint sein, obgleich im Ausdruck nicht ganz eindeutig, eine der bekannten Thesen RENANS[2], die in der „idée de la royauté absolue" die „conception primitive de la divinité" in den Religionen der semitischen Völker findet, wo doch wohl in der Näherbestimmung mit „absolue" zu denken ist an die Machtentfaltung der Gottheit. Darf auch die Vorstellung der Gottheit als König — das Wort in dem weiteren Sinne von „Herr" verstanden — als allgemein-semitisch bezeichnet werden[3], so ist doch als der Inhalt des semitischen Gottesbegriffs nicht der Gedanke an die Macht des Gottes, sondern der an seine Hoheit anzugeben. Aus dieser kann freilich der an die Herrschaft hervorgehen und hat sich mehr oder weniger

[1] Reste arabischen Heidentums [2], S. 145.

[2] Nouvelles considérations sur le caractère des peuples sémitiques, JA V, 13, 1859, S. 418.

[3] DUHM hat einmal (Die Theologie der Propheten 1875, S. 186) in den semitischen Religionen eine Betonung der „Macht in Gott" gefunden und Mi 6 1—8 als ein abweisendes Urteil über die semitischen Religionen verstanden. Dasselbe Urteil über die so aufgefaßten Religionen der Semiten wäre allen Propheten vor Ezechiel zuzuschreiben. Wenn aber in diesen Religionen nicht die Macht, sondern die Hoheit der Gottheit den Kern des Gottesbegriffs bildet, so treten die alttestamentlichen Propheten nicht, was schon an sich schwer denkbar wäre, aus der allgemein-semitischen Gottesvorstellung heraus, nur daß durch ihre rein ethische Auffassung der Hoheit Jahwes diese eine wesentlich andere Färbung bekommt als sie der Hoheit Jahwes in der älteren Vorstellungsweise und der der Gottheit überhaupt bei den Semiten eignete (vgl. oben S. 203 ff.).

überall im Laufe der Entwicklung wirklich daraus hervorgebildet[1]. Wir haben gesehen (S. 83 ff.), daß neben den Benennungen, die die Gottheit als „Herrn" oder als „groß" bezeichnen, andere stehen, die sie als stark oder mächtig charakterisieren. Die Macht ist eine Äußerung der Größe, und aus der Macht ergibt sich Herrschaft. Das Primäre aber und das am meisten und nachdrücklichsten Bezeugte ist die Vorstellung von der Größe.

Die übergeordnete Stellung als die überragende schließt überall die Macht dessen ein, der sie inne hat. So finden sich also neben den Namen, die auf die Herrenstellung, Größe oder Hoheit und Herrlichkeit der Gottheit verweisen, andere, die ihre Stärke zum Ausdruck bringen. Schwerlich gehört hierher der Name *ēl* in der ihm von der Tradition beigelegten Bedeutung „der Starke". Wir glaubten, den Namen ansehen zu sollen als einen urzeitlichen, für den eine andere Bedeutung als in allgemeinem Sinne „Gott" schon im ältesten Gebrauch der verschiedenen semitischen Dialekte nicht bekannt war (S. 6 ff.). Von ihm abgesehen, sind Gottesnamen mit der Bedeutung „stark" oder „mächtig" in nicht häufiger Anwendung fast nur auf arabisches Gebiet beschränkt (S. 83 ff.). Allerdings ist häufig, besonders im Alten Testament (S. 116 ff.), von der Stärke oder Kraft der Gottheit die Rede, zum Teil mit Bildungen, zu denen sich Entsprechungen in anderen Dialekten finden. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß hier sehr alte Gemeinsamkeiten vorliegen. Jedenfalls ist der Gedanke an das Starksein der Gottheit allgemeinsemitisch. Er kommt aber in der Regel zum Ausdruck durch Adjektive oder Abstrakta, die nicht die Gottheit selbst bezeichnen, sondern eine einzelne ihrem Wesen inhärierende Eigenschaft[2]. Die Stärke oder Macht erscheint so nur als ein Moment in der Herrenstellung der Gottheit[3]. Der Gedanke an diese dagegen erschöpft

[1] Wellhausen a. a. O. [S. 619, 1] fügt zu jener Angabe des „Inhalts" einschränkende Bestimmungen des Ausdrucks „Herrschaft" hinzu, die schließlich meine Auffassung von der seinigen kaum abweichend erscheinen lassen.

[2] Auch wenn der alttestamentliche Name *ēl šaddaj* nach alter Erklärung bedeuten sollte „mächtiger (allmächtiger) Gott", ist das doch nur ein vereinzelter Gottesname des hebräischen Altertums neben verschiedenen anderen, vielleicht ursprünglich Benennung eines Lokalnumens (vgl. oben S. 299 ff.). Aber die Bedeutung „mächtig" (von *šdd*, das nur in der Bedeutung „vergewaltigen" vorkommt, ist sehr zweifelhaft (vgl. II Teil, S. 42, 2).

[3] Deshalb kann ich nicht glücklich finden die Charakterisierung, die C. P. Tiele (Elements of the Science of Religion, Bd. I, 1896, S. 155) aufstellt von den Religionen der

die Gottesvorstellung. Der Herr ist ohne Besitz der Stärke nicht denkbar; aber nicht jeder Starke ist auch Herr.

Auf der Vorstellung der Gottheit als der großen oder erhabenen und damit zugleich als des Herrn beruht auch der Gebrauch des Plurals mit dem Wert eines Singulars für einen einzigen Gott, dem wir bei Ost- und Westsemiten begegnen. Dieser Plural läßt sich nur als ein pluralis magnitudinis verstehen, der dem Plural zur Bezeichnung der Ausdehnung z. B. in *šāmajim* „die Himmel" verwandt ist und im hebräischen *ădonīm* gebraucht wird, um den einzelnen menschlichen Herrn ehrfurchtsvoll zu bezeichnen als mit einer Steigerung des Singulars, in diesem Fall eigentlich als mit dem Ausdruck für das Abstraktum „Herrschaft". Der Plural für einen einzigen Gott liegt vor, wie im hebräischen *ĕlohīm* und den nach diesem Vorbild angewandten pluralischen Benennungen Jahwes mit *ḳĕdōšīm* usw., so auch in dem oben (S. 14) erwähnten babylonischen und phönizischen Gebrauch von *ilāni* und אלם.

Unsere Ablehnung der Vorstellung von der Macht als der grundlegenden in der Auffassung von dem Gott als dem Herrn steht nicht in Widerspruch mit dem Gewaltsamen, Vernichtenden, das sich deutlich genug in der Auffassung von Jahwe beobachten läßt. Die Schilderungen von einem Schrecken Jahwes und von seiner hehren Herrlichkeit, wenn er sich aufmacht, zu erschüttern die Erde (Jes 2 19. 21), und viele ähnliche haben nichts zu tun mit dem Begriff des Herrn, überhaupt nichts mit dem allgemeinen Gottesbegriff. Gewaltsamkeit setzt allerdings voraus den Besitz einer Kraft oder Macht; aber was in Stellen wie die eben zitierten mit dem Gewaltsamen in Jahwes Handlungsweise gemeint ist, beruht wohl auf seiner Macht, ist aber doch nicht der Ausdruck der Macht, noch weniger der des Wesens Jahwes, sondern, wenn ich es so aussprechen darf, das persönliche, individuelle Temperament dieses Gottes in der Ausübung seines Regiments. Dieser Charakterzug ist nicht allen semitischen Göttern eigen und beruht bei Jahwe auf seiner Herkunft aus einem Gewitter- oder auch einem Vulkangott. Ebenso wird der Charakter des Wettergottes Adad oder Ramman aufzufassen sein. Das Naturalistische an dieser Eigenart ist in der Entwicklung

Semiten als „theocratic" im Unterschied von denen der Indogermanen als „theanthropic". Dies „theanthropic" ist fraglos richtig und ebenso die Gegenüberstellung des alleinigen „theo . . ."; es ist das „. . .cratic", was ich nicht ganz am Platze finde.

der alttestamentlichen Religion allmählich umgewandelt worden in eine Energie des ethischen Willens, die das ihm Widerstrebende vernichtet. Aber darin prägt sich nur aus, wie Jahwe als Herr auftritt, nicht was er als Herr ist. Noch weniger ist in dieser Gewaltsamkeit ein wesentlicher Zug des allgemein-semitischen Gottesbegriffs zu erkennen.

Wenn wir die Bezeichnung der Gottheit als „groß" wählen, so liegt allerdings auf der Hand, daß dies Gottesepitheton nicht spezifisch semitisch ist. Es kommt wohl in allen Religionen vor, aber doch in verschiedener Weise. Noch viel häufiger finden sich Anklänge an die Bedeutung „groß" in Gottesnamen oder Benennungen eines Göttlichen bei verschiedenen Völkern, so doch wohl schon auf primitiver Stufe irgendwie in dem *wakanda* der Indianer, obgleich die hergebrachte Übersetzung mit „der große Geist" nicht korrekt zu sein scheint[1]. Überall, auch wo der Glaube des Menschen über den Eindruck eines Geheimnisvollen noch nicht hinausgekommen ist, wie das bei jenem *wakanda* der Fall sein mag, wird dem über dem Menschen Stehenden irgendwelche Größe zugeschrieben, die allem eignet, was über das Begreifen hinausliegt. Im Veda wird „sehr groß" oder „der größte" unterschiedslos für jeden gerade angeredeten Gott gebraucht. Daran ist nur der Superlativ charakteristisch; denn mit diesen Epitheten wechseln andere von wesentlich anderer Bedeutung, aber ebenfalls in superlativer Form[2]. Ein anderes ist es mit der Beilegung des Epithetons „groß" an die Gottheit, die in den meisten entwickelteren Religionen etwas ausdrücken will, was zu der allgemeinen Vorstellung als Gott charakterisierend hinzukommt. In den ausgebildeteren polytheistischen Religionen scheint mit dem Epitheton „groß" in der Regel eine besonders hohe Stellung eines Gottes im Unterschied von anderen zum Ausdruck gebracht zu werden[3]. Schon die Dichter des Veda denken im Grunde nicht anders: der Gott, an den ein Sänger sich als an den „sehr großen" wendet, soll in diesem Augenblick über alle anderen Götter gestellt werden. Es handelt sich also auch hier um einen Vergleich. Das ist ebenso, wenigstens zum Teil auch noch, der Fall bei der Anwen-

[1] Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 52 ff.

[2] Oldenberg, Die Religion des Veda [2], 1917, S. 3.

[3] In diesem Sinne wird häufig Zeus das Epitheton μέγας beigelegt, s. Usener, Götternamen, 1896, S. 343.

dung des Epithetons „groß“ oder „der größte“ für den Gott, der in den Zeiten des untergehenden Heidentums eine monotheistische Stellung einzunehmen beginnt. Im allgemeinen war man auch hier über die Vergleichung mit anderen Göttern noch nicht hinausgekommen.

Auch da ist es vielleicht noch nicht der Fall gewesen, wo diese Benennungen durch semitische oder ägyptische Vorbilder beeinflußt waren, was vielfach mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist (S. 70ff.). Aber ursprünglich nennen die Semiten — ähnlich liegt es bei den Ägyptern — jeden Gott groß, zunächst lediglich, um ihn in jener Auffassungsweise der Primitiven als Gott zu charakterisieren. Man darf sagen, daß die Semiten in ihrer Bezeichnungsweise der Gottheit eine Vorstellungsart aus den Anfängen der Religionen mit einer größeren Energie als andere Völker festgehalten und eben dadurch zu einem für ihre Religionen Charakteristischen gemacht haben. Wo im Alten Testament der einzige Gott Jahwe „groß“ genannt wird oder davon die Rede ist, daß er groß ist in bestimmten Eigenschaften, ist eine Vergleichung mit den Göttern anderer Völker kaum zu erkennen, sondern es soll damit gesagt werden, daß Jahwe das ist, was ihn zum Gott macht, oder speziell, daß er bestimmte Eigenschaften in einem Grade besitzt, wie sie an dem, was nicht Gott ist, nicht vorkommen. Der Islam hat als konsequente und einseitige Ausprägung semitischen Gottesglaubens diesem Gedanken den prägnantesten Ausdruck gegeben in seinem einzigen Bekenntnis „Allah ist sehr groß“. Diese Prädizierung ist an sich nichts den semitischen Religionen Besonderes. Es ist ein allgemein-religiöser Gedanke. Eigentümlich ist nur, daß die Semiten von der Gottheit im Grunde nichts anderes auszusagen wissen, daß ihre Gottesvorstellung in dieser einen Erkenntnis aufzugehen scheint. Darin liegt der Verzicht auf eine nähere Definition des Gottesbegriffs, eben damit aber der Ausdruck dafür, daß das Bewußtsein der überragenden Größe der Gottheit, worin zugleich die Vorstellung von ihr als dem Herrn enthalten ist, den Gottesglauben in anderer Weise beherrscht als es in anderen Religionen der Fall ist.

Auch die Ägypter legen, wie wir sahen (S. 286), jedem Gott das Epitheton „groß“ bei. Aber die Semiten unterscheiden sich darin von ihnen, daß sie, wie wir an dem Epitheton *rab* beobachtet haben (S. 61ff.), die Bezeichnung „groß“ geradezu als Gottesnamen gebrauchen können, und daß in ihren Gottesbenennungen die Bedeu-

tungen „groß" und „Herr" ineinander überfließen. Ihr Gottesbegriff erschöpft sich in der Vorstellung des Gottes als des Herrn, und in dieser tritt fast nur die Größe in ganz allgemeinem Sinne hervor, fast ohne daß einzelne Momente zur Geltung kommen, in denen sie sich entfaltet.

3 Der Gott der Herr als Herr der Menschen

Unsere Bestimmung des Inhalts der semitischen Gottesvorstellung als „Hoheit" der Gottheit ist nachgebildet HEGELs Charakterisierung der israelitischen Religion als „Religion der Erhabenheit". Das an sich passende Wort „Erhabenheit" glaube ich vermeiden zu sollen, weil es eine näher bestimmende Auffassung einschließen kann, die für die altisraelitische und ebenso für die alte Religion der anderen Semiten nicht zutreffend ist, als ob es sich handelte um eine Erhabenheit über die Welt oder doch die Erdwelt. Daran hat HEGEL allerdings gedacht. Aber in diesem Sinn ist die Bezeichnung als „Religion der Erhabenheit" erst für die jüdische Religion in den Ausgängen der alttestamentlichen Zeit zutreffend. Die Hoheit des Jahwe der älteren Zeit und ebenso die der altsemitischen Götter überhaupt bezieht sich nicht auf die Welt oder die Natur, sondern — später hat sich das sehr geändert — ausschließlich auf das Verhältnis zu dem Menschen, d. h. in ältesten Zeiten auf das zu dem einzelnen Stamme. Für diesen ist sein Gott der Überragende, der Führer, der Häuptling oder Herr.

Es ist mir unverständlich, daß ABRAHAM KUENEN, der unter den Kennern der semitischen Religionen als einer der ersten zu nennen ist, in einer seiner letzten Schriften[1] den Satz verantworten mochte: „The fundamental thougt of all Semitic religions is the recognition of the Lord and Ruler of nature and all her phenomena." Dieser Gedanke kommt in der alttestamentlichen Religion zur Geltung erst in ihren Ausgängen. An eine Herrschaft Jahwes über die Natur um ihrer selbst willen denken die alttestamentlichen Schriftsteller erst seit Deuterojesaja (vgl. S. 233). Für die anderen altsemitischen Religionen ist jene Charakterisierung völlig unzutreffend. Es ist bezeichnend, daß unter den Gottesbenennungen im Alten Testament auch in den Zeiten, wo man Jahwe als den Herrn über alles von ihm Geschaffene dachte, keine vorkommt, die dies direkt zum Aus-

[1] National Religions and Universal Religions, The Hibbert Lectures 1882, S. 24.

druck brächte. In der älteren Form des Jahweglaubens und ebenso bei allen semitischen Völkern, von deren Religionsformen wir aus frühen Zeiten etwas wissen, wird an ein Bestimmtwerden von Naturereignissen durch eine Gottheit nur insoweit gedacht, als von ihnen abhängig ist die Lebensentfaltung des Verbandes oder einzelner Glieder des Verbandes, in welchem die Gottheit verehrt wird. Es mag bei semitischen Stämmen Gottesvorstellungen gegeben haben, für die eine darüber hinausgehende Berührung der Gottheit mit der Natur überhaupt nicht in Betracht kam (S. 466 ff.). Wo es der Fall war, da wird in den ältesten Zeiten sowohl bei den Kanaanäern und Aramäern als bei den Süd- und Nordarabern und nicht anders im wesentlichen auch bei den Babyloniern das Verhältnis der Götter zu der Natur vorgestellt worden sein als ein Leben in der Natur, von der sie nicht bestimmt unterschieden wurden, nicht aber als ein Herrschen oder Herrsein über die Natur.

In der Jahwereligion zeigt sich allerdings von Anfang an ein Bestreben, Gott und Natur auseinanderzuhalten. Aber wir kennen diese Religion erst von einer Phase an, wo in sie durch einen gottbegeisterten Interpreten, der als Führer an die Spitze vereinigter hebräischer Stämme trat, irgendwie der Keim eines neuen ethischen Prinzips hineingelegt worden war. Dieser wirkte hin auf jene Trennung von Natur und Gott, um sie erst nach langen Entwicklungen zu erreichen. Erst in langsamer Fortbildung haben die Propheten Jahwe und die Natur getrennt, indem sie und weil sie das Verhältnis Jahwes zu Israel allmählich erweiterten in ein Verhältnis zur Völkerwelt.

Zunächst tritt der Gegensatz eines ethisch aufgefaßten Gottes und der Natur nicht in das Bewußtsein der Bekenner der Jahwereligion. In den uns vorliegenden ältesten Aussagen über Jahwe und in einzelnen Resten bis in späte Zeiten hinein sind bestimmte Naturerscheinungen, wie Feuer und Blitz, nicht nur ein Werkzeug, dessen sich Jahwe bedient, sondern sie gehören zu ihm als seine Erscheinungsform. In der Gotteserscheinung bei der Bundschließung mit Abraham Ge 15 17 fanden wir die Feuerflamme auf dem Kohlenbecken, als welche Jahwe auftritt, nach dem Sinn der gewiß in einer ursprünglichen Form sehr alten Erzählung, an dem noch der uns vorliegende Bericht keinen Anstoß nimmt, nicht als eine Hülle Jahwes gedacht, sondern als Jahwe selbst. Ebenso ist gemeint die Feuersäule, die auf dem Wüstenzuge Israel den Weg weist.

Erst spät kommt im Alten Testament, wovon bereits die Rede war (S. 487), der Gedanke auf an gottgegebene Gesetze für die Natur. Sein Fehlen in älterer Zeit zeigt, daß man kaum nachdachte über ein Verhältnis Jahwes zu der Natur als einem anderen neben ihm. Älter als der Gedanke an Gesetze, die Jahwe dem Naturverlauf gegeben, ist der, daß er „Himmel und Erde" gemacht habe. Ausgesprochen ist dies vielleicht zuerst in dem jahwistischen Schöpfungsbericht Ge $2_{4\,b}$—$_{25}$, der ebenso wie die damit zusammenhängende Paradieserzählung zu jüngeren Bestandteilen des jahwistischen Buches gehört (vgl. S. 145). Die Babylonier haben freilich sehr alte Erzählungen von der Welterschaffung oder, besser gesagt, von der Weltgestaltung durch einen Gott. Erst nach diesen Vorbildern scheinen die Israeliten Erzählungen von einem Schöpfungshergang entworfen zu haben. Die älteste Form der Vorstellung eines schaffenden Gottes ist bei ihnen wohl die von einem Bilden des ersten Menschen durch göttliche Hand, die noch in dem jahwistischen Schöpfungsbericht im Mittelpunkt steht. Hier liegt eine Weiterentwicklung vor der uralten Anschauung, daß der Gott als Vater durch Zeugung dem Stamme das Dasein gegeben habe. Die Vorstellung von einer Erschaffung der den Menschen umgebenden Welt wird als eine Erweiterung jener als der älteren anzusehen sein. Altsemitisch kann sie nicht sein. Dagegen sprechen jene Aussagen von einem Zusammenhang der Gottheit mit Naturerscheinungen, die im Alten Testament als ein unüberwundener Rest alter Anschauungsweise noch vorkommen in Zeiten, wo bereits der Gedanke einer Erschaffung der Natur als einer außerhalb Gottes seienden in der Entstehung begriffen war. Wo im Alten Testament Jahwe und überhaupt im Semitismus ein Gott sich in bestimmten Naturerscheinungen offenbart, ist im Grunde noch die Natur selbst göttlich. Wo im ältesten Semitismus — wie es neben diesen Offenbarungen schon den Anfängen der alttestamentlichen Religion in der Vorstellung des israelitischen Volksgottes geläufig ist — der Gott Naturerscheinungen als Mittel verwendet für seine Zwecke mit dem ihm eignenden Verbande unter den Menschen, erscheint es wie selbstverständlich, daß er dies Mittel anwenden kann, weil zwischen Gott und Natur oder — was in diesem Falle dasselbe ist — zwischen dem Gott und seiner Gabe noch nicht deutlich unterschieden wird. In der einen oder der anderen Weise gehört die Natur zum Gott (vgl. S. 467).

Der Gedanke eines bestimmten Verhältnisses der Gottheit zur Natur als einem Nichtgöttlichen oder Untergöttlichen, wie der des Herrseins über sie, kann bei dieser Auffassungsweise nicht aufkommen. Wo gelegentlich im Alten Testament schon frühzeitig Äußerungen vorliegen, die Jahwe als den Herrn der gesamten Natur aufzufassen scheinen, ist das eine generalisierende Ausdrucksweise für das, was Jahwe im bestimmten Fall zugunsten seines Volkes in der Natur bewirkt, wie ebenso die Ausdehnung dieser Leistungen auf die Menschen überhaupt nicht notwendig das Bewußtsein eines Verhältnisses Jahwes zu der Gesamtheit der Menschen zur Voraussetzung hat. Nach beiden Seiten hin geht schon in alten Äußerungen die alttestamentliche Vorstellung von Jahwe gewiß über das hinaus, was die ältesten Semiten von ihrem Stammesgott gedacht haben; aber auch jene ist doch noch lange Zeit hindurch irgendwie beschränkt zu denken durch den Zusammenhang zwischen Jahwe und seinem Volke, neben dem an ein Verhältnis Jahwes zu der Natur als ein für sich Bestehendes oder zu den Menschen überhaupt als ein darüber Hinausgehendes kaum gedacht wird. Nach beiden Seiten hin klingt freilich universalistisch die verhältnismäßig alte Darstellung des Jahwisten Ge 8 22 von einer dauernden Regelmäßigkeit des Zeitenwechsels in der Natur mit seinen Wirkungen für den Menschen, von Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht; aber der Erzähler hat doch wohl nur gedacht an das, was Jahwe für Israel tut. Die Israeliten sind Menschen, und ihre Naturumgebung ist die anderer Völker. Was allgemein den Menschen in der Natur zuteil wird, das läßt dem Volk Israel Jahwe zukommen. Die Natur an und für sich und die Menschen außerhalb Israels liegen lange Zeit hindurch außerhalb des Interesses und des Gesichtskreises der alttestamentlichen Schriftsteller. Zum Nutzen seines Volkes verwendet Jahwe seit alters alles, was im Himmel und auf Erden ist; aber auch zugunsten Israels wird er als ein Herr dieser Erscheinungen in alter Zeit nicht bezeichnet, auch eigentlich nicht gedacht. Sie stehen ihm vielmehr zu Gebot wie etwas zu ihm Gehörendes.

Frühzeitig allerdings werden bei den Babyloniern verschiedene Götter als „Herr (*bēl*) von Himmel und Erde" bezeichnet, womit doch wohl gemeint ist das Herrsein über alles, was im Himmel und auf Erden ist. Hammurabi (Gesetz ed. Winckler 1, 3 ff.) nennt so den

Enlil. Wohl von keiner babylonischen Gottheit kann man sagen, daß sie in einem Naturkörper oder einer Naturkraft bestehe. Bei den meisten Göttern ist es deutlich, daß sie entweder in einem Naturgegenstand wohnen, so Ištar in dem Venus-Planeten, oder durch ihn wirken, so der Wettergott durch Blitz und Donner. Aber diese Unterscheidung reicht doch nur bis zu einem gewissen Grade, und die darauf beruhende Auffassung eines Gottes als des Herrn von Naturerscheinungen oder Naturgebieten ist zweifellos etwas Sekundäres. Wenn die Babylonier nicht — was undenkbar ist — herauszulösen sind aus der Entwicklung, die sich sonst bei den Semiten beobachten läßt, so ist auch bei ihnen oder ihren Vorvätern die Vorstellung von dem Gott als dem Herrn entstanden aus seiner Auffassung als des Herrn des Stammes. Die umgekehrte Wandlung des Gottes als eines Herrn über die Natur oder eine einzelne Naturerscheinung zu dem Herrn des Stammes oder Volkes ist nicht denkbar. Wir werden weiterhin (S. 650 ff.) davon zu reden haben, daß mit der Entwicklung der Volksreligionen auch bei den anderen Semiten die Vorstellung aufkam von einem Herrsein der Götter über die Natur. Sie bekundet sich aber überall als eine jüngere dadurch, daß außerhalb des Babylonismus die alten Namen, die den Gott als Herrn bezeichnen, dafür nicht angewandt werden. Daß es bei den Babyloniern der Fall war — und auch bei ihnen nur in sehr beschränktem Umfang —, wird seinen Grund haben in spezifisch babylonischer Entwicklung der Religion, vielleicht in sumerischem Einfluß. Jedenfalls beruht es darauf, daß die babylonische Religion uns schon aus den ältesten Zeugnissen bekannt wird in einem Stadium, das andere semitische Völker erst um Jahrtausende später erreicht haben.

Wir bedürfen aber nicht einer Rekonstruktion der ältesten Anschauung von dem Verhältnis der Gottheit zu der Natur, um zu erkennen, daß die semitische Auffassung von dem Gott als dem Herrn sich auf das Verhältnis zum Menschen bezieht, für die Anfänge also auf das zum Stammesverbande. Es ist schon oben (S. 521 ff.) darauf hingewiesen worden, wie durch alle Zeiten hindurch in den verschiedenen Benennungen, die den Gott als den Übergeordneten charakterisieren, an sein Verhältnis zum Menschen gedacht worden ist. Mit *ab* „Vater“ und *dajan, dān* „Richter“ wird die übergeordnete Stellung des Gottes als eine dem Menschen geltende bezeichnet. In

dem, was bei den Semiten von dem Tun der Götter ausgesagt wird — es geschieht das nicht nur in ausführlichen Darstellungen bei Babyloniern und Hebräern, sondern in theophoren Namen bei allen Semiten —, kommen fast immer nur die Menschen in Betracht. Wo das nicht direkt der Fall ist, dient das Handeln einem Außermenschlichen gegenüber im allgemeinen doch den Zwecken, die die Götter für den Menschen verfolgen. Es ist, als ob diese Götter nur um seinetwillen da wären, als hätten sie kein Dasein für sich oder in der Betätigung für ein außerhalb des Menschen Liegendes. Das gilt im ganzen auch von den babylonisch-assyrischen Göttern, selbst da, wo ihr Charakter als Naturgötter unverkennbar hervortritt. Auch in babylonischen Mythen, die, wie der von der Hadesfahrt der Ištar, reine Göttergeschichte zu geben scheinen, steht im Hintergrund der Einfluß, den diese Geschichte hat auf die Menschen, auf ihre Abhängigkeit von der Erdwelt. In ganz anderer Weise betätigen sich die griechischen Götter in einer nur ihnen gehörenden Welt, in der sie, oft unbekümmert um den Menschen, sich selbst leben.

4 Die Art der Größe des Gottes in seiner Auffassung als des Herrn

Obgleich es mir deutlich zu sein scheint, daß der Gott bei den Semiten „Herr" genannt wird zunächst in seinem Verhältnis zum Menschen, so ist damit noch nicht gesagt, wie sie dazu kamen, ihn in eben diesem Verhältnis ständig anzusehen als den Herrn, d. h. als den Übergeordneten, den Großen oder Hohen.

Eine wirkliche Erklärung dafür ist freilich nicht zu finden, wie das nirgends möglich ist für ein unmittelbar Religiöses. Die Auffassung von Gott als dem Hohen ist ja nichts allein den Semiten Eignendes, sondern liegt irgendwie in allen Religionen vor mit sehr verschiedener Vorstellung von dem, worin das Hochsein sich manifestiert. Im Semitismus steht der Gedanke der Größe oder Hoheit aber mehr im Mittelpunkt des Gottesglaubens als anderwärts. Daß in den Religionen der verschiedenen Völker hier diese und dort jene Auffassung vorwiegt, läßt sich nur als eine Tatsache hinnehmen, deren Bedeutung sich in den meisten Fällen, und so auch in dem unseren, nur etwa nachempfinden läßt.

Es könnte naheliegend erscheinen, den Gedanken des Hochseins der Gottheit daraus abzuleiten, daß sie in der Höhe über der Erde

gesucht wurde, daß die Semiten schon in ihren Anfängen sie zu finden glaubten im Himmel, etwa in seinen Gestirnen. Wir haben deutliche Zeugnisse dafür, daß mindestens Sonnenverehrung ursemitisch ist. Der Stern als Gottesdeterminativ bei den Babyloniern und ferner Anzeichen für Alter der Verehrung von Sternen, besonders des Venusplaneten, auch bei den Arabern, können vielleicht darauf verweisen, daß allgemeiner Gestirndienst schon den ältesten Semiten vertraut war (S. 476f.). Ich bezweifle aber doch, daß wir darin den Ausgangspunkt für die Vorstellung von der Erhabenheit der Götter suchen dürfen. Neben jenen Hinweisungen auf alten Gestirndienst haben wir so viele Spuren für die Anschauung vom Wohnen der Götter in irdischen Gegenständen, besonders in Steinen, Quellen und Bäumen, daß an eine Auffassung des gesamten Gottesglaubens der ältesten Semiten als Gestirndienst nicht gedacht werden kann. Auf die Frage nach der Priorität der einen oder der anderen dieser beiden Formen der Gottesvorstellung ist hier nicht einzugehen. Soweit wir die Vorstellung des Gottes als des Herrn zurückverfolgen können, haben wir Zeugnisse für beide auseinandergehende Lokalisierungen; und es ist vielleicht nicht undenkbar, daß sie in denselben Anfangszeiten nebeneinander entstanden sind. Wie dem sei, die Idee der Erhabenheit der Gottheit muß bei den Semiten ursprünglich einen Sinn gehabt haben, der auf beide Vorstellungsweisen angewandt werden konnte. In der Natur wird sie nicht zu suchen sein; denn auf die Steine, Quellen und auch Bäume, in denen man die Gottheit gegenwärtig dachte, kann naturalistisch verstandene Erhabenheit nicht bezogen werden.

Ist die Hoheit der Gottheit nicht erkennbar in dem, was in der Natur als göttlich gilt, so kann sie nur gefunden werden in der Art ihres Verhältnisses zum Menschen. Wir haben für die ältesten Zeiten das Herrsein des Stammesgottes daraus zu erklären versucht, daß der Stamm das Gefühl der Abhängigkeit von einem über ihm Waltenden zum Ausdruck brachte in der Vorstellung eines Wesens, das er dachte nach Analogie des den Stamm leitenden menschlichen Führers, aber in einer weit über dessen Leistungen hinausgehenden Form als eine Idealisierung dessen, was der Häuptling zum Wohle des Stammes zu sein vermochte, und besonders in einer Steigerung der gebietenden Stellung des Stammesgottes der des Stammesführers gegenüber. Wir glaubten daneben beobachten zu können, daß bei

den Semiten überhaupt jeder Gott, auch ohne eine Beziehung zum Stamm oder Volk, als Herr gedacht wurde (S. 520f.). Aus der Beziehung des Gottes zum Stamm heraus kann dann die Auffassung von dem Gott als dem Herrn nicht abgeleitet werden. Es gibt dafür, wie mir scheint, kein anderes Verständnis als daraus, daß für die Semiten mehr als für andere Völkergruppen eine Trennung bestand zwischen Gott und Mensch, wie in den sozialen Verhältnissen zwischen Herr und Knecht. In der Benennung des Gottes als des Herrn kommt zum Ausdruck das Sichbeugen des Menschen nicht sowohl unter eine Macht, der er widerstandslos gegenübersteht, als unter eine Größe, der gegenüber ihm nur zusteht sich bescheidende Ehrfurcht. Der Gedanke des Stammesgottes ist nicht entstanden aus der Vorstellung des Stammes, auch nicht erzeugt vom Stamme in seiner Gesamtheit, sondern wie jeder Gottesgedanke geboren im Innern des einzelnen Menschen. Weil die einzelnen in der ältesten Zeit sich fühlten als einen Bestandteil des ganzen Stammes, ist der Gottesgedanke aus ihrem individuellen Bewußtsein übertragen worden in das Kollektivbewußtsein des Stammes. Wie überall, so hat auch auf religiösem Gebiet niemals die Gesamtheit ein Gefühl oder einen Gedanken erzeugt, sondern nur der einzelne, der als ein Glied der Gesamtheit das Gefühlte oder Gedachte dieser vermittelte. Wie aber der einzelne den Gott, den er mit dem Gefühl erfaßt, in seinem Denken nur zu gestalten vermag als ein idealisiertes Abbild von einem Etwas, das er in sich selbst findet, so auch der Stamm, dem in seiner Gesamtheit der Gott gehört, als die Idee dessen, was in ihm selbst vorhanden ist. Aber die Idee ist für ihn ein ganz anderes als ihre Erscheinung in dem empirischen Stamm. Wir glaubten es zu beobachten in dem Enthusiasmus des Stammes für seine Idee (S. 267). So ist auch für ihn der Gott als der Genius des Stammes ein in unerreichbarer Höhe über ihm Stehendes.

Speziell dem Menschen gegenüber ist der Gott groß. Er ist es, insofern er übermenschlich ist. Tiere haben die Semiten bis in verhältnismäßig späte Zeiten angesehen als etwas Göttliches, sei es als Erscheinungsformen eines Gottes, sei es als Repräsentanten einer Gotteskraft; aber ein Zusammenfließen von Gott und Mensch in Halbgöttern, wovon die Indogermanen überall zu sagen wissen, kannten die Semiten in derselben Weise nicht. Eine Vereinigung von Gottheit und Menschheit als eine einheitliche Zusammenfassung

von beidem können sie, anders als die Indogermanen, kaum denken, nur vielleicht in gewissen Fällen eine Erhebung des Menschen zum Gott, womit er aufhören würde, ein Mensch zu sein. Die Gottheit ist ihnen überall erhaben über das Menschliche, nicht dagegen von vornherein über die Natur, besonders nicht über die Tiere. Wo Gottesbilder vorkommen, die den ältesten Semiten fremd waren, da sind es offenbar, ebenso wie bei den Ägyptern, zunächst Tierbilder gewesen, die erst allmählich mit Zügen der Menschengestalt sich vermischten und erst zuletzt in Menschenbilder übergingen.

Soviel ich sehe, ist — wenn zunächst die Königsverehrung unberücksichtigt bleibt, in der es sich, wie sogleich zu zeigen sein wird, nicht eigentlich um Vergöttlichung einer menschlichen Person handelt — nur auf babylonischem Boden ein Mythus bekannt, worin man etwa die Anschauung finden kann, daß Menschen zu Göttern werden, nämlich im Gilgamesch-Epos die Erzählung von Ut-napištim [1]. Ihm gibt der Gott Ea (oder Enlil) die Verheißung: „Vormals (war) Ut-napištim ein Mensch. Nun sollen Ut-napištim und sein Weib sein wie die Götter wir, und wohnen soll Ut-napištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme". Jedenfalls ist nicht davon die Rede, daß Ut-napištim und sein Weib menschliche und göttliche Natur vereinen, sondern nur etwa davon, daß sie aus der Menschheit zur Gottheit erhoben werden. Aber bei genauerer Beobachtung ist, wie mir scheint, auch dies nicht die Meinung der Erzählung. Der Text lautet dahin, daß sie „wie" die Götter sein oder ihnen „gleichen", nicht daß sie Götter sein werden. Der Ausdruck will doch wohl nur besagen, daß sie in eine Daseinsweise erhoben werden, die der göttlichen näher steht. Es ist auch das eine Existenzform, in der sie aufhören werden, Menschen zu sein, was sie „vormals" waren. Aber Götter werden sie dadurch nicht. Die Ferne an der Mündung der Ströme, wo sie hinfort wohnen sollen, ist nicht der Wohnort der Götter, sondern ein anderes Land im Westen, das dem Elysium der Griechen entspricht. Auch die Bewohner des Elysiums sind nicht Götter, sondern aufgenommen in eine Sphäre, die der von den Sterblichen bewohnten Erde ähnlich ist, sie nur an Vorzügen übertrifft.

Eine verwandte Vorstellung liegt offenbar den alttestamentlichen Erzählungen von der Entrückung des Henoch und des Elia

[1] KB. VI, 1, Taf. XI, Z. 202 ff., S. 244; Ungnad und Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, 1911, S. 59. Die Übersetzung nach Jensen.

zugrunde, die als Menschen von der Erde hinweggenommen werden und jedenfalls nach der Meinung der uns vorliegenden Berichte in einem ihnen gewährten neuen Dasein — das ist hier unter dem Einfluß des alttestamentlichen Monotheismus in der vorliegenden Form anders als bei Ut-napištim — Menschen bleiben. Als Gottmenschen scheinen auch in der Vorlage der Erzählung Ge 6 1 ff. von den Ehen der Gottessöhne, oder wohl ursprünglich von Ehen der Götter, mit den Menschentöchtern, deren Ursprungsland wir nicht kennen, die aus diesen Ehen Entsprossenen nicht gedacht zu sein. Sie sind etwas Außerordentliches, anscheinend Riesen (*gibborīm*), aber doch Menschen, „Männer des Namens" (v. 4). Wir haben keine Berechtigung, sie geradezu den griechischen Heroen, mit denen sie freilich die Art der Erzeugung gemein haben, gleichzusetzen. Halbgötter, d. h. Wesen, in denen Menschliches und Göttliches ineinanderfließen, sind sie nicht. Von der nur scheinbaren Ausnahme eines Gottmenschen in der Gestalt des Gilgamesch soll weiterhin bei Besprechung der Königsverehrung die Rede sein.

Es ist kaum möglich, eine Besonderheit der semitischen Anschauungsweise von Berührbarkeit oder Unberührbarkeit menschlicher Natur mit der göttlichen in festen Linien zu zeichnen; unverkennbar aber besteht hier irgendwie ein größerer Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen als bei den Griechen und besonders bei den Indern. Bei den Semiten liegt nicht wie bei den Indogermanen in der Menschennatur ein Göttliches, das sich nur von den Schranken des spezifisch Menschlichen zu lösen braucht, um als Gottheit zu erscheinen.

Den Gegensatz zwischen Gott und Mensch weiß man im Semitismus da, wo man ihn definieren will, nur auszudrücken als den von Macht und Ohnmacht oder, wie das Alte Testament ihn in eine Form bringt, die nur hebräisch ausgesprochen und gedacht werden kann, als den von *rūaḥ* und *bāśār* (Jes 31 3), worin mit *rūaḥ* „Hauch" das Wirksame und Dauernde, mit *bāśār* „Fleisch" das Unwirksame und Vergängliche bezeichnet zu sein scheint[1]. Der Gedanke der Größe der Gottheit fordert als seinen Gegensatz, um diesen zum Ausdruck bringen zu können, den der Ohnmacht, des Unterliegenden, da sich mit dem direkten Gegensatz der Kleinheit

[1] Vgl. Adonis und Esmun, S. 496 f.

als einer rein relativen eine bestimmte Vorstellung nicht verbinden läßt, während die Ohnmacht negativ wahrnehmbar wird in dem Unvermögen, etwas hervorzubringen. Der einzig mögliche Ausdruck für das, was der Mensch ist im Gegensatz zur Gottheit, hat es veranlaßt, daß aus ihm heraus an dem Gott gelegentlich als das ihn Charakterisierende die Macht hervorgehoben wird, die wir glaubten nur als ein Attribut dessen ansehen zu sollen, was das Wesen der Gottheit ausmacht, die Größe. Wo es allein darauf ankommt, in Verhältnisbegriffen überhaupt einen Gegensatz zwischen Gott und Mensch als solchen auszusprechen, besteht er in dem von Herr und Knecht. Wo, wie in den Namen, mit denen der Mensch von der Gottheit redet, der Gott bezeichnet werden soll nach dem, was der Mensch von ihm empfindet, von dem, als was er ihm gilt, wird er in der Regel „Herr“ genannt. Das ist nicht der Gegensatz von Macht und Ohnmacht, sondern der von Überordnung und Unterordnung oder von Befehlen und Gehorchen.

Es verbleibt noch die Frage, ob und wie in diese Auffassung von dem Groß- oder Herrsein der Gottheit hineinpaßt die bisher noch nicht berücksichtigte Verehrung des Königs als eines Gottes, die bei einzelnen semitischen Völkern zu beobachten ist. Wir haben es hier mit einer relativ jungen Erscheinung zu tun, da das Königtum einem späteren Stadium der sozialen Ordnung angehört. Es kann sich also nicht darum handeln, aus der Königsverehrung heraus die Gottesvorstellung der Semiten zu verstehen, sondern vielmehr umgekehrt darum, die Königsverehrung zu deuten nach einer unabhängig von ihr erkennbaren Gottesvorstellung[1].

[1] In der Auffassung der Vorstellung von dem Gott nicht zwar als dem Herrn, aber — was für die darin liegende Idee auf dasselbe hinauskommt — der spezielleren als dem König glaube ich mich in Übereinstimmung zu befinden mit Robertson Smith (Die Religion, S. 44 ff.; vgl. oben S. 614, 1). Wenn ich richtig verstehe, wie er meinte, mit dieser Auffassung vereinbaren zu können die für seine ganze Darstellung der „Religion der Semiten“ grundlegende Anschauung von dem alten Stammesgott als einem Blutsverwandten des Stammes in eigentlichem Sinne (s. oben S. 333, 2. 338, 1), so beruht es darauf, daß er nicht nur den Gedanken des Königseins der Gottheit, sondern überhaupt den ihres Herrseins als einen erst später zugleich mit dem menschlichen Königtum entstandenen ansah. Aber doch werden bei ihm nicht allein für die Anfänge der semitischen Religionen durch die Annahme jener Verwandtschaft Gott und Stamm, wie mir scheint, auf eine Linie gestellt; vielmehr nimmt der Gedanke der Verwandtschaft in jenem eigentlichen Sinn oder doch in einer ihm homogenen Umdeutung für alle Zeit eine zentrale Stellung ein. Fortwirkend wird nämlich gedacht im Opferkult, wo das Opfertier ur-

Die Verehrung von Königen als Göttern kommt deutlich vor bei den Babyloniern und Assyrern, bei den Südarabern und später anscheinend bei den Nabatäern. In Babylonien läßt sich nur für die ältesten semitischen Könige, die von Agade, Ur und Isin nachweisen, daß sie sich selbst als Gott bezeichneten[1]. Verehrung von verstorbenen Königen als Göttern kommt ebenfalls nur in altbaby-

sprünglich angesehen worden sei als Verwandter des Gottes und des Menschen, die Idee der communio in den semitischen Religionen. Das weiß ich nicht zu vereinbaren mit dem Gedanken des Herrseins der Gottheit, der, wenn nicht seit den Anfängen, so doch auch nach Robertson Smith von einem gewissen Zeitpunkt an den Gottesbegriff dieser Religionen bestimmt. Es scheint mir vor allem unverständlich, wie dieser Gedanke aus jener Vorstellung von dem Verwandtschaftsverhältnis heraus entstehen konnte. Wenn Robertson Smith (a. a. O., S. 38 f.) Religion definiert — und er hat dabei speziell auch die Religion bei den Semiten im Auge — als „liebevolle Ehrfurcht vor den bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch die starken Bande der Verwandtschaft verknüpft sind", so ist es darin nur der Gedanke der Verwandtschaft, den ich in der von Robertson Smith vertretenen Auffassung desselben beanstande und nicht als nachgewiesen ansehen kann. Auf „liebevoller Ehrfurcht" beruht zweifellos alle Religion, und das „liebevoll" ist dabei stark zu betonen. Der Gedanke der Liebe dem Gott gegenüber fehlt auch bei den Semiten nicht, aber nur in Verbindung mit dem der ehrfurchtsvollen Scheu, den ich in der Vorstellung von dem Gott als dem Herrn vertreten finde. Es ist schwer zu verstehen, wie die Scheu vor dem Erhabenen zusammenbestehen kann mit jener Art eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs, die Robertson Smith annahm. Wenn dagegen die Anschauung von der Gottheit als eines den Stamm und dann den Menschen führenden Herrn von Anfang an im Mittelpunkt semitischen Gottesglaubens steht, so läßt sich das Moment der „liebevollen Ehrfurcht" auf dem Wege entstanden vorstellen, daß der Mensch oder der Verband sich nicht denken kann ohne diese Führung, zu der er vertrauensvoll aufblickt, weil er von ihr erwartet, daß sie ihm geben werde das, was ihm frommt. Robertson Smiths Konstruktion des semitischen Gottesbegriffs, soweit er eine solche leider unvollendet gegeben hat, ist fundamentiert auf jenem Gedanken von dem Opfer als einer communio. In dieser Auffassung des Opfers sind zweifellos richtige Momente enthalten. Wie sie sich auch auf anderem Wege entstanden denken lassen, als dem von Robertson Smith eingeschlagenen, kann hier nicht erörtert werden. Es muß hier genügen, darauf hinzuweisen, daß der Gottesbegriff der semitischen Völker, wie er sich mit den uns in den Gottesbenennungen enthaltenen Gedanken bestimmen läßt, die Ableitung aus seiner Opfertheorie nicht zuzulassen scheint. Vgl. die den hier gegebenen verwandten andeutenden Bemerkungen von C. P. Tiele, Elements of the Science of Religion, Bd. II, S. 130. 136. 145. Darüber, daß auch für die Primitiven die Verallgemeinerung der für bestimmte Fälle gewiß richtigen Auffassung des Opfers als eines Gemeinschaftsmahles, einer Kommunion, nicht zutreffend ist, s. gute Bemerkungen bei Goblet d'Alviella, Croyances, rites, institutions, Paris 1911, Bd. II, S. 311 f.

[1] Könige dieser Reiche bezeichnen sich geradezu als Gott oder setzen ihrem Namen das Gottesdeterminativ bei, s. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, S. XVI ff. Gudea von Lagasch wird (nicht in seinem eigenen Munde) genannt „Sohn des Ningišzida" (ebenda, S. 140, 24, 7).

lonischer Zeit vor[1]. Für Südaraber und Nabatäer läßt sich, so weit ich sehe, nicht mehr beobachten, als daß Königsnamen wie Gottesnamen und in einer Reihe mit wirklichen Gottesnamen gebraucht werden.

Charakteristisch ist für die Auffassung der Göttlichkeit des Königs, wie das Epos in Gilgamesch, der als König von Uruk gilt[2], die Göttlichkeit, die ihm doch wohl als dem König zukommt, darstellt, indem es berichtet, daß zwei Drittel von ihm Gott, ein Drittel Mensch waren[3]. In dieser naiven Schilderung werden Menschliches und Göttliches auseinandergehalten als heterogene, nebeneinander bestehende, aber nicht ineinander verwachsene Elemente. Eine andere Form der Auffassung von der Göttlichkeit der Könige in den ältesten semitischen Reichen auf babylonischem Boden und bei den Assyrern bis in späte Zeiten ist die, daß sie sich bezeichnen als von einer bestimmten Göttin geboren (s. oben S. 359 f.), und eine weitere der Anspruch, den, so viel ich sehe, nur die ältesten semitischen Könige Babyloniens erheben, eine Göttin zur Gemahlin zu haben[4]. Überall wird die Göttlichkeit dargestellt als ein irgendwie von dem Menschlichen Gesondertes.

Vielleicht läßt sich denken, daß die Vorstellung von der Göttlichkeit der Könige nicht semitischen, sondern sumerischen Ursprungs ist. Bei den Südarabern[5] könnte etwa Abhängigkeit von den Babyloniern, bei den Nabatäern[6] hellenistischer oder ägyptischer Einfluß vorliegen. Auch das Alte Testament zeigt Bekanntschaft mit Königsvergötterung, schwerlich als mit einer jemals in Israel bestehenden[7].

---

[1] Vgl. Zimmern, KAT [3], S. 639; Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. I, S. 46 f.

[2] Jensen, KB VI, 1, 1900, Taf. I, II, Z. 1; IX, II, Z. 16, S. 118. 204; Ungnad und Gressmann, a. a. O. [S. 632, 1], Taf. I, 51; IX, 51, S. 7. 41.

[3] KB VI, 1, Taf. I, II, Z. 24, S. 118; Ungnad und Gressmann, Taf. I, 74, S. 8.

[4] Belege bei J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 336.

[5] Königsnamen der Sabäer und Minäer kommen für sich allein als Gottesnamen vor und werden in komponierten Personennamen im Werte von Gottesnamen gebraucht.

[6] Nabatäische Personennamen aus *ʿabd* und einem Königsnamen sind doch wohl als theophore anzusehen.

[7] Eine Anspielung auf Vergötterung der Könige liegt vor Jes 14 13 f.; Ez 28 2. 6. 14 und sicher auch Ps 58 2 (l. *ēlīm*); 82 1. 6. An der ersten Stelle ist an babylonische, bei Ezechiel anscheinend an phönizische Vorstellung gedacht; die Psalmisten haben wohl Titulaturen der Ptolemäer oder Seleuciden im Sinne. Dagegen vermag ich Ps 45 7 f. *ĕlohīm* nicht zu verstehen als Anrede an den König, der doch wohl ein einheimischer ist, sondern nur v. 7 als Prädikat zu כִּסְאֲךָ als Abkürzung von כִּסְאוֹ אֱלֹהִים und v. 8 als

Aber wo die Königsverehrung bei den Semiten aus der Fremde entlehnt sein sollte, muß sie doch als mit dem semitischen Gottesbegriff vereinbar gedacht worden sein.

Wichtiger als die mögliche Herkunft aus nicht-semitischer Anschauungsweise ist für die Beurteilung dies, daß bei den Semiten anscheinend auf keine anderen Menschen als eben nur auf den König geradezu die Behandlung als eines Gottes angewandt worden ist: Der Begriff „Gott" fällt mit dem des Herrn so sehr zusammen, daß der oberste Herr unter den Menschen, und eben nur er, als Gott erscheinen kann. Der Gedanke, der der Königsvergötterung zugrunde liegt, ist zu finden in dem babylonischen Ausspruch: „Der Mensch ist der Schatten Gottes, der Sklave ist der Schatten des Mannes, aber der König ist gleich Gott"[1]. Man vergleiche damit die Parallelstellung von *ĕlohīm* und *nāśī'* „Gott" und „Fürst" Ex 22 27.

Die Vorstellung von einer Göttlichkeit der Könige ist über den Westen des alten Orients weit verbreitet gewesen. Die Ägypter haben ihre Pharaonen als Götter behandelt. Auch die Könige der Hettiter scheinen nach der Bezeichnung „Sonne", die sie sich beilegen[2], den Anspruch auf Göttlichkeit erhoben zu haben. Wenn die kanaanäischen Dynasten der Amarna-Briefe den Pharao als Gott und als Sonne anreden, so verweist das, da sie eben nur ihn, ihren Großherrn, so charakterisieren, schwerlich auf eine einheimisch-kanaanäische Vorstellung. Wahrscheinlich liegt Nachahmung ägyptischen Hofstils vor. Man könnte aber für die Bezeichnung des Pharao als Sonne vielleicht auch an hettitischen Einfluß denken. Offenbar besteht hier ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der ägyptischen und der hettitischen Ausdrucksweise; seine Art wage ich nicht zu bestimmen. Anscheinend haben wir es in der Vergöttlichung der Könige mit einer allgemein-altorientalischen Vorstellung zu tun, wie ebenso in

vom Redaktor für ursprüngliches יהוה geschrieben. Ex 22 8 gehört nicht hierher; mit *ĕlohīm* ist an dieser Stelle Jahwe gemeint, der im Heiligtum durch priesterliche Vermittlung richterliche Entscheidungen ausspricht (vgl. I Rg 2 28).

[1] R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters, no. 652, Rs., Z. 10—13. Nach der Übersetzung bei Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. I, S. 371. [S. Nachträge.]

[2] So bezeichnen sich in den Funden von Boghazköi im 14. und 13. Jahrhundert die Chatti-Könige Šubbiluliuma in dem Vertrag mit dem König von Charri (Winckler, Mitteilungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 35, 1907, S. 32), Muršiliš in dem Vertrag mit dem König von Kizwatna (Weidner, ebenda Nr. 58, 1917, S. 62 ff.), ebenso in dem Vertrag mit dem König von Aleppo (ebenda, S. 66 f.) und Ḫattušil II in dem Vertrag mit dem König von Amurru (ebenda, S. 73).

der hier überall zugleich hervortretenden Auffassung von dem Gott als dem Herrn. Aber bei den einzelnen Völkern ist die Vorstellung von der Göttlichkeit des Königs je nach der Verschiedenheit ihres Gottesbegriffs eine verschiedene gewesen. Bei den Ägyptern wird in dem König ein Gott gegenwärtig gedacht, und dieser ist es, dem die Verehrung als Gott gilt. Von derartigem Einwohnen eines Gottes in einem Menschen weiß ich auf semitischem Boden nichts zu finden.

Bei den Babyloniern scheint es mir unverkennbar zu sein, daß hier die Königswürde, nicht eigentlich die Person des Königs, das ist, was vergöttlicht wird, also das Herrsein, wie es dem König eignet nach Analogie des Gottes, eigentlich als dem Vertreter eines Gottes. Dafür spricht die erwähnte Zurückhaltung der Könige in der Selbstbezeichnung als Gott und die spätere Vermeidung der göttlichen Verehrung verstorbener Könige. Die Könige scheuen es, die Verehrung für sich selbst in Anspruch zu nehmen; sie gilt dem Amte. Dieses ist nur in dem lebenden König vorhanden; darum keine Verehrung des Verstorbenen. Wenn die ältere Zeit darin anders verfuhr, so beruht das möglicherweise darauf, daß hier später korrigierter fremder Einfluß vorliegt, oder vielleicht eher darauf, daß naive ältere Anschauung zwischen dem Amt und seinem Träger nicht so bestimmt zu unterscheiden vermochte wie die spätere. Wie dem sei, jedenfalls ist der König seinem Amte nach in eigentlichem Sinne die zur Person gewordene Idee der Gemeinschaft des Staates, des ursprünglichen Stammes. Diese Idee ist das Hohe und Herrschende, das als eine göttliche Macht erscheint. So lebt, wenn ich recht sehe, in der Vorstellung vom göttlichen König die ursprüngliche Auffassung des Stammesgenius als des Gottes noch weiter, nachdem längst die daraus entstandenen Götter sich von ihr gelöst hatten.

In der Königsverehrung kommt, um zusammenzufassen, zum Ausdruck nicht die Vorstellung von einem Menschen, der zugleich Gott ist; sondern die eine Erscheinung, die in der sozialen Ordnung über der Masse der Volksangehörigen steht, das Königtum, ist eine Widerspiegelung des Gottes als des von allem Menschlichen verschiedenen. In der Königsverehrung ist der König ebenso wie der Gott gedacht in einer unzugänglichen Höhe über dem Volke, wie er sie in den Despotieen Babyloniens tatsächlich einnahm.

Überall, auch in der Königsverehrung, ist es die Größe, worin die Gottheit erkannt wird. Überall wird dabei gedacht an eine den Menschen, nicht an eine die Natur überragende Größe.

5 Der Gott der Herr als der den Verehrern zugehörende

Wir haben oben (S. 522 f.) geredet von der Monotonie der Gottesvorstellung bei den Semiten. In der einseitigen Betonung der Größe oder des Herrseins der Gottheit liegt aber doch eine Stärke ihrer Religion. Mehr als die anderer Völker bringt sie zum Ausdruck das in aller Religion fundamentale Bewußtsein von der Abhängigkeit des Menschen gegenüber der Gottheit und das Streben, ihrem Willen sich unterzuordnen. Nicht nur das Alte Testament hat in den seltenen Fällen, wo es ein Wort für Religion bilden möchte, dafür keinen anderen Ausdruck als Gottesfurcht (*jir'at ĕlohīm*, *j. jhwh*), sondern derselbe Gedanke ist, wie in seiner Einseitigkeit, so auch in seiner Tiefe und seinem Ernst, das Zentrale in allen Religionen der Semiten.

Aber in der Vorstellung von Größe oder Erhabenheit ist der Begriff des Herrn in seiner Anwendung auf den Gott bei den Semiten nicht erschöpft. Wir glaubten zu sehen, daß alttestamentliches *ādōn* im Gebrauch von Jahwe ihn in der Regel bezeichnet als den dem Volke Israel zugeeigneten Herrn (II Teil, S. 245 ff.). Nicht anders liegt es mehr oder weniger im gesamten Semitismus, wo es sich um eigentliche Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" handelt. Gewiß wird auch hier ein Gott gelegentlich prädikativ „Herr" genannt, um ihn als den Gebieter zu bezeichnen, ohne daß der Gedanke der Zueignung dabei zur Geltung käme. Aber wo damit der Gott bezeichnet werden soll, wie das in einem Namen der Fall ist, als das, was er ist seiner Art nach, liegt in dem „Herr" immer eingeschlossen das „unser" oder „mein" und wird, wie wir gesehen haben (S. 555 ff.), in vielen Fällen, besonders in der Anrede, ausdrücklich hinzugefügt.

Die Hinzufügung des „unser" oder „mein" wenigstens dem Sinne nach ergibt sich für den alten Stammesgott mit Notwendigkeit; denn wenn der Gott Herr ist zunächst als der eines bestimmten Stammes, so liegt in dem „Herr" eingeschlossen der Gedanke, daß er eben diesem Stamm und dann auch dem einzelnen im Stamm angehört. Gerade die Vorstellung von der Erhabenheit der Gottheit er-

fordert diese Hinzufügung; denn wenn aus ihr lebendige Religion, d. h. Gemeinschaft mit der Gottheit, hervorgehen soll, bedarf es einer Überbrückung der Kluft, die zwischen dem Gott und dem Menschen liegt[1]. Das ist neben dem Stammesgott auch für die anderen Götter der Fall, die ebenso wie er als Herren in ferner Höhe über dem Menschen stehen. Den indischen Göttern und auch den griechischen gegenüber ist eine Prädizierung ihrer Zugehörigkeit zu dem Menschen nicht notwendig, um diesem den Zugang zu ihnen zu eröffnen; denn ihnen, am meisten den indischen, ist der Mensch seinem Wesen nach, nicht nur wie bei den Semiten seinem Ursprung nach, verwandt. Er trägt ein Göttliches oder Gottähnliches in sich, das ihn befähigt, sich in einen Rapport zu den Göttern zu setzen. Die Gottesebenbildlichkeit dagegen, von der ein später Autor in der Schöpfungsgeschichte Ge 1 redet, ist nicht als Verwandtschaft des Wesens gemeint, sondern als eine Vergleichung der Herrscherstellung des Menschen in seinem kleinen Erdenbereich mit der Herrscherstellung Gottes über Himmel und Erde. Sie bringt den Menschen Gott nicht nahe. Und auch das „sein wie Gott", das die Schlange des Paradieses in dem älteren Bericht Ge 3 dem Menschen vorspiegelt, gibt zwar dem Menschen die göttliche Eigenschaft der Erkenntnis, aber diese entfernt ihn von Gott, statt eine Annäherung zu ermöglichen. Soll auf dem Grunde des Bekenntnisses zu dem Gott als dem Herrn Gottesgemeinschaft entstehen, so kann der Mensch, der Knecht, für die Ermöglichung nichts in sich finden oder aus sich heraus tun, sondern der Herr muß von seiner Höhe herab dem Menschen bekunden, daß er „sein" Herr ist. Den Glauben an diese Bekundung bringt der Semit zum Ausdruck, indem er den Gott als den Herrn nennt und ihn damit, ausgesprochen oder unausgesprochen, meint als s e i n e n Herrn.

In keiner Religion eines semitischen Volkes, die nicht unter fremdländischem Einfluß von ihrem semitischen Charakter verloren hat, besitzt der einzelne das „mein Herr" für seine Person allein.

[1] Das „mein Herr" in den Religionen semitischer Völker ist übersehen worden von Leipoldt, War Jesus Jude? 1923, S. 25 ff. in seiner neben Fehlgriffen bei Einzelheiten im allgemeinen nicht unzutreffenden Charakterisierung des „morgenländischen Gottesbegriffs" in seiner Verschiedenheit von dem griechischen. Dadurch tritt bei ihm die „Größe, Überweltlichkeit, Absolutheit" Gottes (S. 55) in den morgenländischen Religionen einseitig hervor. Daraufhin wird auch seine Beurteilung der Stellung Jesu „zu den beiden Gottesbegriffen" (S. 55 ff.) zu modifizieren sein.

Freilich hat bei den Babyloniern der einzelne gelegentlich einen Gott zu seinem speziellen Schutzgott (S. 561), aber das ist offenbar, ebenso wie die persönlichen Schutzengel im Judentum, eine verhältnismäßig späte Erscheinung. In der Regel partizipiert der einzelne mit dem „mein Herr" nur an dem, was alle besitzen. In späten Zeiten wirkt der alte Zusammenhang des Stammes noch nach, indem das Bewußtsein von dem Zugehörigkeitsverhältnis des Gottes zum einzelnen gedacht wird als das des Gottes der Stadt oder des Volkes oder des Staates, der damit für alle Angehörigen dieser Gemeinschaft ihr Gott ist. So bringt das alte Verhältnis zum Stammesgott als dem Herrn hervor oder vielmehr es trägt in sich den Gedanken, der im Judentum und stärker noch in der auf jüdischem Boden erwachsenen Predigt des Evangeliums zum Ausdruck kommt in der Idee eines Gottesreiches in der Menschheit.

In diesem Versuch, den Begriff des Herrn in den semitischen Gottesnamen zu definieren, ist nicht berücksichtigt worden das alttestamentliche in dem Werte „der Herr" schlechthin angewandte *ădonāj* und das bei Jesus Sirach absolut gebrauchte *ādōn*. In der Tat weiß ich dieser Art, Gott als den Herrn in absolutem Sinne zu bezeichnen, Parallelen in anderen semitischen Religionen nicht an die Seite zu stellen. Ebensowenig ist hier berücksichtigt worden, daß im Islam zwar eine Gottesbenennung „Herr" in absolutem Sinne nicht gebräuchlich, wohl aber die Auffassung Allahs als des souveränen Gebieters des Alls deutlich die herrschende ist. In der folgenden Skizze der Entwicklung der Religion auf semitischem Boden aus der Stammes- und Volksreligion zu einer Religion mit universalistischem Gottesbegriff soll der Versuch gemacht werden, dem in absolutem Sinne gebrauchten *ādōn* und *ădonāj* und ebenso jenem Gottesbegriff des Islam die geschichtliche Stelle anzuweisen.

Achtes Kapitel

Der Gott als Herr des Volkes und Gott als der Herr des Alls

1 Stammesgott und Volksgott

Das in den voranstehenden Abschnitten Gegebene wollte ein Versuch sein, uns zu vergegenwärtigen, welche Gedanken die alt-

semitischen Stämme verbanden mit der in wechselnden Ausdrücken gebrauchten Bezeichnung eines Gottes als des Herrn. Aus den einzelnen Stämmen der ältesten Zeit sind durch ihren Zusammenschluß und seine Organisation Völker entstanden, und mit wenigen Ausnahmen — vor allem mit Ausnahme der Nordaraber — kennen wir geschichtlich nicht mehr einzelne Stämme der Semiten in der Isolierung, sondern ihre Verbindung zu Völkern. Der Versuch, die Religion der ältesten Zeiten zu ermitteln, konnte, da direkte Aussagen der alten Stämme nicht auf uns gekommen sind und selten die von Stämmen, die sich in der Vereinzelung bis in späte Zeiten erhalten haben, nur ausgeführt werden mit Benützung der Zeugnisse, die wir aus den Volksreligionen besitzen, um in dem, was hier auf älteren Ursprung verweist, Gedanken der früheren Zeiten zu suchen. So mußte das Bemühen, den Gottesbegriff der Stammesreligionen zu ermitteln, zugleich zu einer Darstellung des späteren Gottesbegriffs werden, derjenigen Seite desselben, die als mehr oder weniger deutlich allen Semiten gemeinsam aus ursemitischen Zeiten überkommen zu sein scheint. Die Frage dagegen, inwieweit sich dieses Gemeinsame in den Volksreligionen fortgebildet hat, blieb bisher außer Betracht, soweit nicht das, was in ihnen als entwickeltere Anschauung beurteilt werden muß, hinweist auf ein davon verschiedenes Altes, das dafür die notwendige Voraussetzung bildet.

Es verbleibt noch die Aufgabe, die späteren Formen der Vorstellung von dem Gott als dem Herrn um ihrer selbst willen uns zu vergegenwärtigen. Bei den ältesten Semiten schien uns die Auffassung vom Wesen der Gottheit aufzugehen in der Vorstellung als des Herrn. Eben diese glaubten wir vorzufinden nicht nur in der ausdrücklichen Benennung als Herr, sondern auch in der Vorstellung von dem Gott als dem Vater und dem Richter. Diese altsemitischen Charakterisierungen der Gottheit werden in den Volksreligionen beibehalten und bekunden sich eben durch ihre allgemeine Verbreitung als ursemitisch. Aber in den geschichtlich bekannten Religionen der verschiedenen semitischen Völker ist der Gottesbegriff komplizierter geworden. Nur seine Grundzüge sind immer dieselben geblieben. Im Rahmen unserer Untersuchung kann es nicht darauf ankommen, die Entwicklung des Gottesbegriffs nach allen Seiten darzustellen, sondern nur auf die Beantwortung der Frage, ob und

in welcher Weise sich in den Volksreligionen eine Wandlung des Begriffs des Herrn beobachten läßt.

In der ältesten Auffassung von dem Gott als dem Herrn glaubten wir ihn überall bei den Semiten vorgestellt denken zu sollen als den Herrn einer ihm zugehörenden Gemeinschaft unter den Menschen, als den Herrn eines Stammes. Die Frage nach einer Fortbildung dieser Auffassung wird näher zu bestimmen sein einmal dahin, inwieweit die alte Vorstellung als des Herrn beibehalten wurde, nur in einer durch die neuen Lebensverhältnisse der einzelnen Völker umgewandelten Form, und dann dahin, ob — sei es aus diesen anderen Daseinsbedingungen heraus, sei es durch das Fortschreiten unabhängiger geistiger Entwicklung — in die Auffassung des Gottes als des Herrn neben den alten Gedanken, die ihr zugrunde lagen, oder statt ihrer neue Ideen Aufnahme fanden. Die Grundgedanken der Stammesreligion, aus denen das Neue hervorging, bleiben — das wird zu zeigen sein — in der ganzen weiteren Entwicklung bestimmend für die nur modifizierte Form des Gottesglaubens; auch die in dieser Form zum Ausdruck kommende Färbung des religiösen Empfindens bleibt nach wie vor dieselbe. Aber in die alte Ausdrucksweise wird neuer Inhalt aufgenommen, der allmählich über die Grenzen auch der aus der Stammesreligion entstandenen Volksreligion hinauswächst. Im Volk Israel bildet sich zuletzt auf der ihm mit den anderen semitischen Volksverbänden gemeinsamen Grundlage ein ganz neuer Gottesbegriff, der in den anderen Religionen auch der Semiten seinesgleichen nicht hat.

Nicht in einer und derselben Weise kommt den Religionen der verschiedenen semitischen Völker, die wir geschichtlich kennen, die Bezeichnung als Volksreligion zu. Es gibt freilich besondere Religionen der Hebräer und Moabiter, der Phönizier und Aramäer, der Babylonier und Assyrer, der Süd- und Nordaraber; aber nicht alle diese Religionen sind Volksreligionen in dem Sinne, daß das Volk Subjekt der Religion ist, wie einstmals in allen Stammesreligionen der Stamm es gewesen war. Bei den Israeliten steht in der älteren Zeit unbedingt und in einem gewissen Sinne durch die ganze alttestamentliche Zeit hindurch das Volk Israel als solches in einem Gemeinschaftsverhältnis mit Jahwe. Anscheinend ganz ebenso wie m älteren Israel liegt es in dieser Beziehung mit der einzigen an-

deren unter den westsemitischen Religionen, von der wir aus alter Zeit einiges Nähere wissen, mit der Religion der Moabiter, über deren Gottesvorstellung wir durch die Mescha-Inschrift unterrichtet sind. Israels Land ist das Land Jahwes, Moabs Land das des Kemosch (Mescha-Inschrift Z. 5f.) in dem Sinne, daß der Gott speziell mit diesem Land und der Gesamtheit seiner Bewohner und eben nur mit diesem Gebiet und seinen Inhabern zusammengehört. Auf ein ähnliches Verhältnis des Hauptgottes von Tyrus zu dem Stadtstaate Tyrus wird aus dem Namen *melḳart* „König der Stadt" für diesen Gott zu schließen sein. In dem aber, was uns an Nachrichten erhalten ist über die Religion der Babylonier und Assyrer, liegt es anders. Wir lernen diese Völker erst kennen in einer Periode, wo für die einzelnen Gruppen, in die sie zerfielen, das Regiment eines einzigen absoluten Herrschers bereits bestand oder doch in der Bildung begriffen war. Israels Könige dagegen blieben immer die Spitze des Volkes in eben seinem Verhältnis zu Jahwe; das religiöse Verhältnis bestand auch unter ihrem Regiment für das Volk als ganzes. Ähnlich werden wir es uns für Moab vorzustellen haben. Wie Mescha das Land Moab als das des Kemosch bezeichnet, so stellt er (Z. 12) „Kemosch und Moab" nebeneinander als zwei zusammengehörende Größen seiner eigenen Person gegenüber.

Es wird einstmals auch auf babylonischem und assyrischem Boden in dem Verhältnis der Götter zum Volke nicht anders gelegen haben. Aber von der Zeit an, wo wir Babylonien und Assyrien beobachten können, hat das Volk als solches in der Religion nichts zu bedeuten. Der Staat geht auf in dem einen, der ihm gebietet, und das Volk existiert nur noch als die Gesamtheit einzelner Personen oder kleinerer Verbände, die dem König gegenüber keine Einheit bilden. Darauf beruht es, daß in den Religionen Babyloniens und Assyriens, soweit wir sie kennen, nur von dem Verhältnis des einzelnen oder doch privater Kreise oder bestimmter dem Reich angehörender Städte zu der Gottheit die Rede ist. Wir fanden (S. 561 ff.) hier in Aussagen über die Zugehörigkeit der Götter zu den Menschen fast allein die Ausdrücke „mein Gott, mein Herr" usw., nur vereinzelt pluralisches „unser Gott" usw., und dieses „unser" bezieht sich nicht auf den ganzen Umfang des Volkes. Die babylonischen und assyrischen theophoren Personennamen betreffen ihrem Inhalt nach in der Regel das individuelle Verhältnis des einzelnen zu einem Gott, während

die westsemitischen und südarabischen, sofern sie eine Aussage über den Gott enthalten, in der älteren Zeit nur von dem zu reden scheinen, was er überhaupt, d. h. für alle, für den Gemeinschaftsverband ist.

Aber es liegt doch so, daß bei den Babyloniern und Assyrern auch auf religiösem Gebiet der König die Zusammenfassung der einzelnen Glieder des Volkes repräsentiert. Wie einstmals der Stammesgott der Herr des Stammes gewesen war, erscheinen jetzt die Hauptgötter des Landes vorzugsweise als „Herr", *bēl*, des Königs, so in der häufigen Anrede der assyrischen Königsinschriften an Assur mit *bēlī* „mein Herr". Was die Untertanen in diesen Despotieen an Religion besitzen, ist entweder persönliche Teilnahme an der Gottesverehrung des Monarchen oder löst sich auf in die Sonderkulte einzelner Städte oder anderer lokaler Gemeinschaften. Alle diese Einzelheiten verbindet deren Zugehörigkeit zu dem Herrscher und seinem Gott oder seinen Göttern. In einem Gebet Nebukadnezars an den von ihm vor allen anderen Göttern verehrten Marduk das uns erhalten ist in der großen Steinplatten-Inschrift, bittet er als der, welchem Marduk „die Herrschaft über die Scharen der Menschen übertragen", daß er, der seine Gnade „hingehen läßt über sie alle", ihn seine erhabene Herrschaft lieben lasse (KB III, 2, S. 12, Z. 64 ff.). Er fühlt sich als der Beauftragte des Gottes in einer mittlerischen Stellung zwischen diesem, den er mit „o Herr" (*bēlu*), d. h. als seinen Herrn, anredet, und den Völkern seines Reiches, vertritt diese der Gottheit gegenüber und weiß sich in seinem Regiment gewissermaßen für sie verantwortlich. So kann man die babylonische und noch mehr die assyrische Religion bezeichnen als Religion der Monarchie. Eben als solche sind sie dann doch, besonders deutlich die assyrische, in einigermaßen analoger Weise aber auch die Religionen der verschiedenen Reiche auf babylonischem Boden, anzusehen als Volksreligionen, die nach der Organisation des Volkes in der Form eines monarchischen Staates gestaltet sind.

2 Beeinflussung der Gottesvorstellung durch das Königtum

Der Übergang von der Stammesreligion zur Volksreligion war zunächst für die Auffassung von dem Gott als dem Herrn der Gemeinschaft nicht von großer Bedeutung. Im wesentlichen wurde

dadurch nur der Umfang des ihm als dem Herrn angehörenden Verbandes erweitert. Aus dem Herrn eines einzelnen Stammes erwuchs er zu dem einer Zusammenfassung von Stämmen. Aber doch ist die Art, in der sich diese Vereinigung vollzog, nicht ganz ohne Einfluß geblieben auf die Vorstellung von dem Gott.

Die Erweiterung der Organisation eines Stammes zu der eines Volkes hat sich bei den Semiten, wo sie überhaupt eintrat, in der Regel vollzogen durch das Aufkommen des Königtums. Nur die Nordaraber haben aus selbständiger Entwicklung heraus vielleicht niemals ein Königtum geschaffen. Eben deshalb scheinen sie über das unorganisierte Nebeneinander einzelner Stämme nie hinausgekommen zu sein. Sie haben auch nie einen gemeinsamen Volksgott gehabt. Erst in später Zeit wurde ihrer Gesamtheit durch einen Propheten ein Staat geschaffen, der nicht aus den alten Verhältnissen herausgewachsen, sondern der neuen Predigt von einem einzigen Gott angepaßt war. Bei den anderen Semiten war das Königtum, das hier frühzeitig, bei den Babyloniern schon in grauer Vorzeit, entstanden ist, in seinen Anfängen nur eine erweiterte und straffere Form der alten Leitung durch ein Stammeshaupt, das nicht über dem Stamme stand, sondern an seiner Spitze.

Das ist bei den Israeliten nicht wesentlich anders gewesen als bei den anderen semitischen Völkern. Allerdings sind die hebräischen Stämme nicht erst durch das Königtum zu einem Volke geworden, sondern waren es schon vorher durch das Band des von Mose begründeten gemeinsamen Jahwedienstes, und freilich war der Jahwe, den er den hebräischen Stämmen verkündete, ein anderer Gott als der eines einzelnen Stammes. Er war, woher immer er seinem Namen nach stammen mag, wie wir nun schon oft hervorgehoben haben, nicht durch physische oder nationale Bande, sondern durch das auf einem freien Willensentschluß beruhende Verhältnis der Wahl und Bundesvereinbarung verknüpft mit den hebräischen Stämmen, die diese Vereinbarung eingingen. Aber doch nur zu dem eben daraus hervorgegangenen Volk Israel stand er in diesem Verhältnis, war ausschließlich der Gott dieses Volkes, nicht anders wie der bei den verwandten Völkern aus dem Gott eines einzelnen Stammes zu dem Herrn einer Mehrheit von Stämmen erhobene Gott. Die Vereinigung durch die gemeinsame Verehrung Jahwes, die bei den hebräischen Stämmen seit Mose bestand, wurde im Königtum

nur fester geknüpft durch eine bis dahin fehlende zusammenfassende Organisation auf staatlichem Gebiet. Die Entstehung des Königtums fand hier die Verehrung eines Nationalgottes bereits vor, während sie anderwärts die Vereinigung von Stämmen und die Gemeinsamkeit eines diese verbindenden Volksgottes erst hervorbrachte. So etwa wird sich die geschichtliche Entwicklung bei den Moabitern vollzogen haben.

Wenn, wie das deutlich der Fall war, die alte Vorstellung von dem Gott als dem Herrn des Stammes sich auf dem Wege dieser Entwicklung wandelte in die Auffassung als des Gottes eines im Königtum zur Einheit gewordenen Volkes, so wird der Gott, ebenso wie er früher gedacht wurde nach Analogie eines Stammeshauptes, jetzt vorgestellt worden sein nach der Art eines Königs. Die, wie wir vermuteten (S. 44ff.), altsemitische Bezeichnung des Gottes mit *malik* erhielt statt der Bedeutung „Stammesführer", die unter unserer Voraussetzung die ursprüngliche gewesen sein muß, die auf politischem Gebiet schon früher aufgekommene neue Bedeutung „König". Im Alten Testament besteht die Anwendung von *melek* in diesem Sinn auf den Gott des Volkes jedenfalls seit Jesaja (S. 97ff. 189ff.). Die Benennung des Hauptgottes von Tyrus als *melḳart*, die kaum je etwas anderes hat besagen können als im eigentlichen Sinne „König der Stadt", d. h. des Stadtreiches, ist zweifellos sehr viel älter. Bei den Kanaanäern hatten sich kleine Stadtkönigreiche längst gebildet, ehe die hebräischen Stämme den Boden Kannaans betraten.

Die Ersetzung der alten Stammesverfassung durch das Königtum konnte nicht ohne Einfluß sein auf die Vorstellung von dem Gott als dem Herrn des staatlichen Verbandes. Der Einzigartigkeit, die in einem gewissen Sinne der Stammesgott überall besaß, war diese Wandlung seines Bereichs nicht unbedingt förderlich. Wir glaubten annehmen zu sollen (S. 488ff.), daß schon der Stammesgott in dem einzelnen Stamme nicht oder doch nicht überall der einzige Gott war; aber er war doch überall der alleinige Führer des Stammes. Durch die Verbindung mehrerer Stämme zu einer Einheit traten neben den Gott, welcher als der Führer dieses neuen Ganzen angesehen wurde, andere Götter, die vormals in einem einzelnen Stamme dessen „Herren" gewesen waren. Sie werden nicht sofort in eine untergeordnete Stellung gegenüber dem Hauptgott des neuen Königreiches herabgedrückt oder mit ihm auf synkretistischem Wege

zu einer Einheit verschmolzen worden sein, sondern sich vielfach mit einer gewissen Selbständigkeit zu seiner Seite behauptet haben. Jedenfalls ging aus dem Nebeneinander verschiedener Sondergottheiten in den einzelnen Stämmen des Königreiches ein erweitertes oder vielmehr erst jetzt ein wirkliches Pantheon hervor. Vielleicht ist in einzelnen Fällen überhaupt erst durch die Verbindung von Stämmen Polytheismus entstanden.

Aber doch war es, soweit uns Material für Beobachtung zu Gebote steht, überall ein bestimmter Gott, der als der eigentliche Herr des Königreiches angesehen wurde. Am deutlichsten ist das außerhalb Israels zu erkennen in dem schon oft von uns verwerteten Beispiel des Kemosch als des Hauptgottes des Volkes Moab, der wie der einzige Herr des Volkes waltete. Die Stellung dieses ersten Gottes als des Herrn κατ' ἐξοχήν wird gedacht worden sein nach Analogie der Stellung des menschlichen Königs zu seinem Volke, und diese war überall eine andere als die des alten Stammesfürsten. Wir haben (S. 617 f.) aus Ju 8 23 gesehen, daß *mšl* „herrschen" den Hebräern erschien als die den König vom Stammesfürsten unterscheidende Art der Betätigung seiner Aufgabe. So, wie Jesaja in der Vision den König Jahwe erblickt in majestätischer Ausstattung, auf hohem Throne sitzend und in einem Gewande, dessen Säume aus der Cella des Tempels hinüberwallen in den Vorraum, konnte ein nach Analogie des Stammesführers gedachter Gott nicht vorgestellt werden. Es ist der Gedanke an Hoheit und Macht des Regenten, der durch den Übergang aus der Stammesverfassung zum Königtum zweifellos in der Gottesvorstellung gesteigert wurde. In Israel war allerdings der erste König in seiner einfachen Lebenshaltung und begrenzten Regierungsführung kaum sehr verschieden von einem Stammeshaupte. Aber als mit der Ausdehnung des Reiches Salomos Verbindungen mit dem Hofe des mächtigen ägyptischen Reiches eingegangen wurden, und als später die Kunde von Macht und Glanz der assyrischen Herrscher zu den Israeliten gelangte, steigerten sich nicht nur die Herrschaftsansprüche ihrer Regenten, sondern wohl mehr noch wird sich die Vorstellung von dem Gott als dem König des Volkes nach diesen Vorbildern geformt haben. Die Babylonier und dann die Assyrer waren ihnen in der Auffassung ihrer Götter nach Analogie mächtiger irdischer Herrscher längst vorangegangen. Kaum anders als bei den Israeliten haben

wir die Entwicklung der Gottesvorstellung nach dieser Seite hin in den anderen kleinen Königreichen der Westsemiten zu denken. Die Kanaanäer, die lange vor dem Eindringen der Hebräer in Palästina mit den großen Reichen am Nil und Euphrat in nahe Berührung gekommen waren, werden viel früher als die Israeliten zu ähnlichen Anschauungen von der Königsstellung ihrer Götter gelangt sein.

Aber bei der Nachbildung menschlichen Königtums in der Gottesvorstellung handelt es sich doch nur um einen Gradunterschied zwischen der altsemitischen Auffassung und der neuen. Wir glaubten (S. 614 ff.), an den alttestamentlichen Schilderungen eines idealen Königs der Zukunft beobachten zu können, daß bei den Israeliten durch alle Zeiten hindurch in der Auffassung von der Aufgabe des Königs immer der Gedanke an die Führung des Volkes den an seine Beherrschung überwog. Ebenso wird auch das Walten Jahwes in seiner Eigenschaft als König aufgefaßt worden sein. Auch außerhalb Israels fanden wir in der Vorstellung von dem Gott als dem Regenten oder König nur vereinzelt einen Hinweis auf ihn als den Herrscher im speziellen Sinne. Wenn wir richtig geurteilt haben, tritt überhaupt im semitischen Gottesbegriff der Gedanke an die Macht der Gottheit, soweit es sich um ihr Verhältnis zu ihren Verehrern handelt, nicht in demselben Maße hervor wie der an ihre überragende Größe der Kleinheit des Menschen gegenüber. Wo die Macht eines Gottes geltend gemacht wird, handelt es sich — vielleicht mit einziger Ausnahme eines sogleich zu erwähnenden Gedankens, der nur im alttestamentlichen Prophetismus auftaucht — kaum je um das Verhältnis des Gottes zu seinen Verehrern. Ihnen gegenüber tritt er wohl auf mit den wechselnden Launen, aber nicht eigentlich mit der Machtentfaltung eines Despoten. Es waren andere Gebiete als das des eigenen Volkstums, auf denen man die Macht des Volksgottes zu erkennen glaubte, Gebiete, auf denen — so liegt es deutlich im Alten Testament für Jahwe — der Gott sich betätigt im Interesse seines Volkes, nämlich einmal der Bereich der Natur und dann der der Völkerwelt, die den dem Gott eignenden Verband umgibt. Der Gott übt seine Macht nicht aus an seinem Volke, sondern für sein Volk. Daß der Prophet Amos an die Möglichkeit denkt, Jahwe könne einmal seine Macht dazu gebrauchen, um sein Volk Israel zu vernichten — dies die Ausnahme, an die soeben gedacht wurde —, beruht auf einer Anschauungsweise, die im Begriff

ist, die Volksreligion als solche aufzulösen, und gehört der ausschließlich alttestamentlichen Vorstellung an, daß das Verhältnis zwischen Gott und Volk auf einer freiwilligen Vereinbarung beruht.

3 Der Volksgott als Herr über die Natur

Überall aber bei den Semiten nahm die Auffassung von dem Gott als dem Herrn durch die Erweiterung der Stammes- zur Volksreligion in dem Verhältnis des Volksgottes zur Natur und zur Völkerwelt neue Momente in sich auf. Eigentlich wurden diese Gebiete erst in der Volksreligion zu dem Bereich gehörend gedacht, über den der Gott Herr ist. Der Stammesgott war Herr des Stammes und nur des Stammes. Er versorgte ihn zu seinem Unterhalt mit den Gaben, die der Boden wachsen ließ. Wo etwa selbständige Kräfte, denen einzelne Naturerzeugnisse zugeschrieben wurden, Verehrung genossen, nahmen sie, sofern sie nicht als Stammesgötter galten, die Stellung ein von Sondergöttern neben dem Stammesgott. Sie werden ursprünglich als wesenseins mit der Naturkraft vorgestellt worden sein. Auch was der Stammesgott als solcher dem Stamme spendete, wird angesehen worden sein als herrührend aus einem Besitz des Gottes, der wie zu ihm selbst gehörte. Aus dem Vorrat dieses Besitzes austeilend, gab er im Grunde sich selbst seinem Verbande zu eigen. Über das Verhältnis sowohl des Stammesgottes als jener Sondergötter zu dem, was man von ihnen empfing, d. h. zu der Natur, wurde — wie wir darzustellen versucht haben (S. 624 f.) — kaum reflektiert. Wäre es der Fall gewesen, so würden die alten Semiten dafür einen Ausdruck gefunden haben, wie sie ihn bildeten für das Verhältnis des Gottes zum Stamm, und dieser Ausdruck als altsemitisch und einstmals allgemein-semitisch würde uns irgendwo noch erhalten geblieben sein. Wie man ihn in ältester Zeit überhaupt nicht besaß, hat sich aber — mit Ausnahme der Babylonier, die darin vielleicht von den Sumerern abhängig waren — eine bestimmte Bezeichnungsweise für das Verhältnis der Götter zu einzelnen Naturerscheinungen oder Naturbereichen in den semitischen Religionen auch später nicht gebildet.

Mit fremden Stämmen kam der Stammesgott nur in Berührung, wenn sie seinen eigenen Stamm antasteten oder ihm den Weg versperrten. Zu diesen anderen Stämmen hatte der Gott keine Be-

ziehungen. Er verteidigte gegen sie seinen Verband und beseitigte sie, wo sie ihn behinderten.

Durch die Vereinigung einer Mehrheit von Stämmen zu einem, wenn auch kleinen, Volk oder Königreich mußte eine Veränderung eintreten in dem Verhältnis des einstmaligen Stammesgottes zu dem, was in Natur und Völkerwelt den ihm jetzt angehörenden größeren Verband umgab.

Zuerst von dem Verhältnis zur Natur.

In dem neuen weiteren Bereich des Gottes handelte es sich nicht mehr wie in dem Stamme nur darum, daß der Gott dem ihm angehörenden Verbande Bedürfnisse, die zu dessen Lebensunterhalt erforderlich waren, Tag für Tag gewährte; die Verhältnisse zu der Naturumgebung, in der die Bürger des Volkes lebten, wurden mannigfaltiger und komplizierter. Mit der durch ein einheitliches Regiment, in der Regel erst durch das Königtum, befestigten Ansiedlung in bestimmt abgesteckten Grenzen änderten sich Lebensweise und Ansprüche der Bewohner dieses Gebietes. Der Ackerbau, mit dem einzelne Stämme als Halbnomaden sich neben der Herdenzucht freilich schon längst in einer für kurze Zeitdauer eingerichteten Bestellung des Feldes abgegeben hatten, wurde jetzt die vorwiegende oder einzige Beschäftigung. Der Bauer lebt nicht wie der Hirte von dem, was jeder Tag bringt, sondern der Verlauf des ganzen Jahres mit den Wechselfällen von Witterung und Naturereignissen bedingt seinen Lebensunterhalt. Zugleich erweckte die mit der Seßhaftigkeit steigende Kultur neue Lebensbedürfnisse. Was diese angesiedelte Bevölkerung von der Natur beanspruchte, erschien ihr jetzt nicht mehr als die selbstverständliche Gabe der Götter, sondern es erwachte die Reflexion über die Beziehungen, in denen die Götter stehen zu dem, was ihre Verehrer von ihnen beanspruchen. Die Vorstellungen von dem Gott und seiner Spende, die man einstmals auseinanderzuhalten kaum das Bedürfnis empfunden hatte, fingen an, sich voneinander zu lösen.

Auf den Gott des Reiches, zum Teil auch auf einzelne Gottheiten neben ihm, führte man noch immer zurück, was der Boden aus der Befruchtung durch Sonnenschein und Regen hervorbrachte, indem man dabei die Gottheit wohl überall noch immer mit diesen Naturerscheinungen als einem Ganzen oder mit einzelnen unter ihnen in einem wesenhaften Zusammenhang stehend dachte, den selbst die

mosaische Religion mit ihrer Vorstellung eines Gottes, der ethischen Charakters ist, zunächst nicht fallen gelassen hat. Mit anderen Worten: noch immer wurden in den Volksreligionen Gott und Natur nicht bestimmt auseinandergehalten. Mit Ausnahme der alttestamentlichen Religion sind die anderen semitischen Volksreligionen überhaupt niemals zu einer deutlichen Unterscheidung gelangt. Aber doch muß zu irgendeinem Zeitpunkt, bei den einzelnen semitischen Völkern gewiß zu einem sehr verschiedenen, das Bedürfnis aufgekommen sein, sich eine Vorstellung zu bilden von dem Verhältnis des Wesens, das man als Gott verehrte, zu der Naturerscheinung, in der man den Gott sich offenbarend dachte, oder der Naturgabe, die man von ihm empfing. Man suchte sich diese Beziehung verständlich zu machen nach Analogie von Verhältnissen innerhalb der Menschenwelt und zugleich in Anknüpfung an alte Vorstellung von dem, was der Gott für seine Verehrer war.

Einen bestimmten Ausdruck für das Verhältnis der Götter zur Natur haben nur vereinzelt die Babylonier gebraucht. Sie verwenden dafür die Bezeichnung mit *bēl* „Herr". Geradezu als Herr einer einzelnen Naturerscheinung wird allerdings auch bei ihnen ein Gott kaum benannt. Wenn von Hammurabi (Gesetz ed. Winckler Rs. 27, 64) der Gewittergott, der den Segen des Regens spendet, genannt wird *be-el ḫigalli* „der Herr der Fruchtbarkeit", so ist das noch kein Beleg für solchen Gebrauch von *bēl*. Die Benennung hat wohl den Sinn: der Besitzer der vom Gewitter verursachten Fruchtbarkeit, der als solcher darüber verfügt. Eine Erklärung für das Verhältnis des Gottes zum Gewitter liegt in diesem Ausdruck noch nicht. Dagegen wird mit dem bedeutungsverwandten *šar* der Gott Ea bezeichnet als der über das Wasser Herrschende: *šar apsī* „König der Wassertiefe"[1]. Ähnlich scheint in einzelnen Fällen mit Anwendung des Wortes *bēl* schon seit alter Zeit ein Gott charakterisiert zu werden als der Gebieter über bestimmte Naturbereiche. Der Name „Herr (*bēl*) Himmels und der Erde" ist alt. Wenn Hammurabi dem Enlil diese Benennung beilegt, so glaubten wir schon oben (S. 627 f.) darin den Gott vorgestellt denken zu sollen als Gebieter über alles, was im Himmel und auf Erden lebt und webt[2]. Das Prädikat ferner des Gottes Enlil als *bēl mātāti* „Herr der Länder",

[1] Zimmern, KAT [3], S. 359.

[2] Vielleicht ist es ebenso zu verstehen, wenn in einem Hymnus aus den Funden

das ihn in dem Göttersystem gilt als dem Gott der Erde im Unterschied von Anu als dem Gott des Himmels und von Ea als dem des Wassers, bezieht sich in dieser Zusammenstellung doch wohl auf seine Herrenstellung nicht nur den Menschen, sondern allem gegenüber, was es in den „Ländern", nämlich auf der Erde, gibt. Die semitischen Babylonier, die Akkader, haben diese Anwendung von *bēl* auf Bereiche der Natur anscheinend von den Sumerern überkommen, bei denen wir Belege dafür finden, daß ein Gott als Herr, eine Göttin als Herrin einer bestimmten Naturkraft benannt wird. Diese Bezeichnungsweise ergab sich im Sumerischen einfach daraus, daß hier die Wörter für „Herr" (*en*), „Herrin" (*nin*) als allgemeine Bezeichnungen für „Gott", „Göttin" gebraucht werden. Die semitische Benennung des Enlil als „Herr der Länder" mag entstanden sein als eine den Sinn des sumerischen Gottesnamens *enlil* umbiegende Nachbildung eben dieses Namens. Er hat im Sumerischen wohl die Bedeutung „Herr des Windes", womit er vielleicht als Herr, d. h. Gebieter, des Luftreiches bezeichnet werden soll. Die semitischen Babylonier hätten dann den Namen „Herr" beibehalten, aber für den Bereich des Herrseins einen anderen substituiert[1]. Die Göttin Nisaba erhält im Sumerischen die Benennung „Herrin des Sternes Dar-a" (*nin-mul-dar-a*)[2], die man nicht ins Akkadische übertragen zu haben scheint[3].

Von den anderen Semiten ist in älterer Zeit kaum oder doch nur vereinzelt ein Gott bezeichnet worden als Herr einer Naturerscheinung oder eines Naturbereiches. Bei dem kanaanäisch-aramäischen Namen *baʿal šamim* (*šamin*) war es uns, abgesehen von der Unsicherheit eines höheren Alters dieser Benennung (S. 37), zweifelhaft, ob damit der Herr über den Himmel bezeichnet werde oder nicht vielmehr der Herr, der im Himmel wohnt (S. 36. 43). Aber doch

von Boghazköi in semitischer Sprache Šamaš genannt wird „König von Himmel und Erde" (Weidner, MDOG no. 58, 1917, S. 76).

[1] So nach Zimmern, KAT [3], S. 355, 2.

[2] Thureau-Dangin, Revue d'assyriologie VII, 108 no. 5.

[3] Der Titel, womit Gudea von Lagasch in sumerischem Texte den Gott Ningirsu benennt, „Herr der Welt" (*en-kur-ra*, s. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, S. 98, 9, 23), ist vielleicht nicht hierher zu stellen in der Annahme, daß dabei gedacht wäre an alles, was es in Natur- und Menschenwelt gibt. „Welt" ist hier wohl Bezeichnung für einen bestimmten weiten Umfang des Staates, über den der Gott als Nationalgott gebietet. In diesem Sinne scheint gemeint zu sein (so Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. I, S. 49) der Titel *šar kiššati* „König der Welt", den sich assyrische Könige häufig beilegen.

ist auch in den westsemitischen Volksreligionen nachgedacht worden über das Verhältnis der Götter zu Naturerscheinungen oder Naturbereichen. Der Prophet Hosea hat schwerlich die Baale von der Natur bestimmter unterschieden, als es bei den Baalverehrern ihrerseits der Fall war, wenn er (2 14) diese von dem Weinstock und dem Feigenbaum sagen läßt: „Die sind ein Geschenk, das mir meine Buhlen gegeben haben". Hier sind deutlich die „Buhlen" als etwas Selbständiges aufgefaßt neben und über ihrer Gabe. Die Baale verfügen über jene Naturerzeugnisse und vergeben sie nach ihrer Bestimmung darüber (vgl. v. 7). Damit ist wenigstens ein Ansatz dazu gegeben, den Gott zu denken als einen Herrn auch über die Natur. Zu Nutzen seiner Verehrer, auf die allein noch immer seine Benennung als „Herr" bezogen wird, gebietet der Gott über die Produkte des Bodens. Mit dieser Aufnahme der Natur in die Auffassung von dem Gott als dem Herrn wird die Vorstellung von ihm als dem Herrn — was wir für ihre Anwendung auf das Verhältnis des Gottes zu dem Verbande unter den Menschen nicht glaubten erkennen zu können — für das Gebiet der Natur zu der Vorstellung des Herrschers, so wenigstens entschieden in der alttestamentlichen Religion.

Mit voller Deutlichkeit ist das erst bezeugt in jüngerer alttestamentlicher Literatur, wenn Deuterojesaja (40 26) Jahwe als den Gott schildert, der das Heer der Sterne heraufführt nach ihrer Zahl, ohne daß einer vermißt wird, und der Psalmist (104 14) Jahwe dafür preist, daß er Gras wachsen läßt für das Vieh und Kraut zum Nutzen des Menschen. Die älteren Autoren reden nur selten von dem Verhältnis Jahwes zur Natur. Aber wenn Hosea (2 10) Jahwe sagen läßt, daß er Israel „gibt" Korn und Most und Öl und Silber in Menge, so denkt er, ebenso wie er die Abtrünnigen sich die Baale vorstellen läßt, auch Jahwe über die Naturprodukte verfügend als über ein Anderes, das außerhalb seiner ist, ihm aber zu Gebote steht. Zweifellos ist diese Anschauungsweise schon vertreten gewesen in der vorprophetischen Zeit. Unausgesprochen liegt sie zugrunde in Erzählungen, die dem Stoffe nach sehr alt sind. Jahwe läßt zur Rettung seines aus Ägypten flüchtenden Volkes die Winde wehen (Ex 14 21); er ist es, der, um Josua Sieg zu verschaffen, der Sonne und dem Mond ihren Stand vorschreibt (Jos 10 12 ff.). Als auf die Bitte Elias hin, daß Jahwe sich dem Volk als seinen Gott zu erkennen geben

möge, Wolken sich sammeln und der ersehnte Regen niederfällt (III Rg 18 36 ff.), geschieht das auf den Befehl Jahwes. Wenn dies Verhältnis Jahwes zur Natur bei den Älteren nur selten zur Erwähnung kommt, so beruht das darauf, daß ihr Interesse ausschließlich gerichtet ist auf den Zusammenhang Jahwes mit seinem Volke. Benannt wurde er auch in der spät-alttestamentlichen Zeit als „Herr" noch immer nur in dem Verhältnis zu der Gemeinschaft seiner Verehrer. Aber es liegt schon seit alten Zeiten so, daß er gebietet über die Natur, um sie als Herr seines Volkes diesem dienstbar zu machen.

In der alttestamentlichen Religion war eine Veranlassung zu der Auseinanderhaltung von Jahwe und Natur und damit zu der Erweiterung des Gebietes, über das er sein Herrsein ausübt, gegeben in dem ethischen Charakter, den Jahwe hatte seit Gründung der Volksreligion. Wenn allerdings auch er noch lange Zeiten hindurch nicht immer mit Bestimmtheit unterschieden wurde von den Naturerscheinungen, durch die er wirkt, so lag doch von Anfang an in seinem ethischen Charakter der Impuls zu dieser Unterscheidung.

Eben dieses Motiv war in den anderen semitischen Religionen nicht oder wenigstens nicht mit derselben Kraft vertreten. Wohl aber ist bei den Babyloniern zu bemerken — und in den anderen Volksreligionen, deren Gottesvorstellungen wir nicht näher kennen, wird es nicht wesentlich anders gelegen haben —, daß einzelne Götter neben ihrer Naturbedeutung noch eine andere besitzen, die mit dieser in keinem direkten Zusammenhang steht und sich ebensowenig unmittelbar aus den Eigenschaften eines alten Stammesgottes ableiten läßt. Ea, der Gott des Wassers, ist zugleich „Herr der Weisheit". Derartige Bedeutungen der Götter können erst entstanden sein, als mit der Umwandlung der alten Stammesorganisation in die des Königtums die Kultur fortgeschritten war und das gesamte Geistesleben sich weiter entwickelt hatte. Ein als Vertreter geistiger Momente aufgefaßter Gott konnte aber mit der Naturkraft, die er repräsentiert, nicht einfach identifiziert werden. Er kann nur noch gedacht worden sein als zu ihr in irgendeiner Berührung stehend, und diese läßt sich kaum anders denken, als daß der Gott vorgestellt wird als die Naturkraft bestimmend oder regierend, also als ihr Herr. Aber der klare Gedanke des Herrschens der Gottheit über Naturmächte, wie ihn Deuterojesaja ausspricht, ist in keiner der außeralttestamentlichen semitischen Religionen zu finden.

4 Der Volksgott als Herr über die anderen Völker

Mit der Auffassung des Gottes als des Herrn einer Naturkraft oder eines Naturbereichs ist in den Volksreligionen, zunächst auch in der alttestamentlichen, noch immer unabtrennbar die Vorstellung verbunden geblieben, daß er sein Verhältnis zur Natur betätige zum Frommen des menschlichen Reiches, in welchem er als Gott anerkannt wird. Darüber hinaus haben auch die Babylonier kaum gedacht, wenn sie einen Gott als den Herrn von Himmel und Erde bezeichneten.

Aber neben der Ausdehnung des Herrseins der Götter über die Natur blieb noch nach einer anderen Seite hin in den Volksreligionen das Gebiet, über das die Götter Herr waren, nicht ganz auf die nationalen Grenzen beschränkt. Die Siege eines alten Stammes über einen anderen, die niemals der Erfolg von Eroberungskriegen waren, hat man schwerlich angesehen als eine Entscheidung über Größe oder Macht der beiderseitigen Götter, sondern wohl lediglich beurteilt unter dem Gesichtspunkt des Eintretens des Stammesgottes für den eigenen Stamm. Dagegen kamen durch die Ausdehnung der babylonischen Reiche über die Grenzen des eigenen Volkes hinaus auch die Götter, denen man diese Erfolge zuschrieb, mit den Wohnsitzen anderer Völker und den in ihnen herrschenden Göttern in Berührung. Wo die alten Babylonier über andere Völker, in deren Gebiet sie eindrangen, Siege errangen, werden sie dies der größeren Macht ihrer Götter zugeschrieben haben. Dafür, daß die Assyrer für solche Errungenschaften dem Volksgott Assur Dank wußten, haben wir Zeugnisse genug[1]. So erlangten die Götter Babels und Assyriens eine Herrschaft über andere Völker und eine Suprematie über deren Götter.

Auch in den kleinen Reichen, die auf semitischem Boden entstanden, gelangten durch die kriegerischen und nicht minder durch die friedlichen Beziehungen dieser Staaten zueinander ihre Götter in eine Berührung mit Ländern und Völkern außerhalb ihres eigenen Gebietes. König Mescha von Moab rühmt sich in seiner Inschrift (Z. 29), daß er eine Anzahl von Städten dem Lande hinzugefügt habe. Mit der Aufnahme in Moab wurde auch in diesen unter-

[1] So z. B. in der Prisma-Inschrift Sanheribs, wo er der Macht seines Herrn Assur die Eroberung von Städten und Festungen des Landes Kaldi und die Fortführung der Bewohner anderer Landschaften zuschreibt, KB II, S. 84, 33 ff.

worfenen Ortschaften der Volksgott Moabs Kemosch der in ihnen verehrte Gott; sein Territorium dehnte sich aus mit der Vergrößerung des Reiches. Ganz richtig im Sinne der alten Volksreligionen wird Ju 11 24 dem Kemosch zugeschrieben, daß er es ist, der dem König der Moabiter (so zu lesen statt „Ammoniter") erobertes Land zum Besitz gibt. Über das einem anderen Volk gehörende Gebiet gewinnt also unter Umständen der Volksgott Moabs Macht. Auch auf anderen Wegen als dem der Vergrößerung des Volksgebietes kann sich der Bereich eines Gottes ausdehnen. Der aramäische Feldhauptmann Naeman sucht Heilung von seinem Aussatz bei dem Propheten Jahwes in Israel, von dessen Wundertätigkeit ihm Kunde zugekommen ist, und nimmt, von ihm geheilt, eine Last Erde mit sich, um auf diesem Boden dem Gott Israels, dem er die Heilung verdankt, auch in seiner Heimat Opfer darbringen zu können (IV Rg 5 17). In naiver Weise ist hier der Gedanke, daß Jahwe an das Land seines Volkes gebunden sei, kombiniert mit dem anderen, daß eine Anbetung Jahwes auch außerhalb der Grenzen seines Landes statthaft und ihm wohlgefällig sei. Eine analoge Art der Beziehung eines Gottes zu dem Angehörigen eines fremden Volkes liegt vor in der Befragung des philistäischen Gottes Baal-Zebub von Ekron durch den König Ahasja von Israel (IV Rg 1 2 ff.). Ein territoriales Übergreifen eines Gottes über sein eigenes Gebiet tritt auch da ein, wo Kolonisten in fremdes Land ihre heimischen Götter mit sich bringen. Überall, wo die Phönizier ihre Kolonien gründeten, haben sie den Göttern ihres Landes gedient, in Karthago dem Melkart von Tyrus, in Athen dem Baal von Sidon. Die auf dem Boden des zerstörten Reiches Samarien angesiedelten Fremden üben dort den Kult der Götter ihrer Heimat (IV Rg 17 29 ff.). Aber die Assyrer sehen doch, wie der Erzähler wohl korrekt berichtet, den Gott der alten Bewohner als den Gott des Landes an (v. 26 f.) und veranlassen die Kolonisten, auch Jahwe neben ihren eigenen Göttern zu verehren (v. 33). Das ist die Kombination einer älteren Anschauung von dem Gebundensein jedes Gottes an ein bestimmtes Land mit einer neuen, die den Gott mit seinen Verehrern die Grenzen seines Gebietes überschreitend denkt.

Im allgemeinen sind die semitischen Volksreligionen wohl nicht hinausgekommen über diese Vorstellung, daß der Herrschaftsbereich ihrer Götter sich ausdehne mit der Ausbreitung des ihnen eignenden

Volkes. In der alttestamentlichen Religion aber liegt mehr schon darin, daß Jahwe auch zu Ṣarpat im sidonischen Lande der Witwe Befehl gibt, seinen Propheten zu unterhalten (III Rg 17 8 ff.). Vielleicht hat diese Darstellung kein Analogon in den anderen Religionen der Semiten. Eine noch weitere Ausdehnung hat in der Religion Israels die Herrenstellung seines Volksgottes erfahren seit dem Auftreten der Schriftpropheten. Die äußere Veranlassung dazu, ihrem Gotte Jahwe noch in einer anderen Weise als durch Vergrößerung des Territoriums seines Volkes oder durch Ausbreitung seiner Angehörigen Herrschaft zuzusprechen über andere Völker und fremde Gebiete, gab die von Assyrien her drohende und dann hereinbrechende Gefahr. Durch sie kam das Volk Jahwes in einen Konflikt mit einer zum Weltreich anstrebenden Macht. Jahwes Herrschaftsgebiet berührte sich in der Verteidigung seines Volkes, aber auch in der von den Propheten oft gedrohten Preisgebung an die Fremden mit dem Bereich der assyrischen Götter. Wenn die Propheten sich darauf beschränkt hätten, den Fremden und ihren Göttern gegenüber die über sie obsiegende Größe und Macht Jahwes darzustellen, wie sie sich in der Leitung seines Volkes offenbare, so wäre das nichts anderes, als was in derselben Lage auch die anderen Völker von ihren Göttern würden geurteilt haben. Aber die Propheten gehen darüber hinaus, indem sie Jahwes Macht in eine unmittelbare Beziehung zu Assyrien setzen. Wenn bei Amos (5 27) Jahwe dem Volk Israel androht, daß er es deportieren werde über Damaskus hinaus, so ist vorausgesetzt, daß er über die Assyrer als die Vollzieher dieser Deportation verfügt. Bestimmter noch erscheinen bei Jesaja die Assyrer als die durch Jahwe von fernher zur Züchtigung seines Volkes Berufenen (5 26 ff. usw.), als ein Werkzeug in seiner Hand (10 15), und nicht anders ist bei Jeremia das aus dem Norden kommende Volk von Jahwe beauftragt zur Vollziehung des Verderbens über Juda und Jerusalem (4 6 ff. usw.) Dies Gebieten Jahwes über ein fremdes Volk im Interesse der Leitung seines eigenen ist auf den präzisesten Ausdruck gebracht in einer nach ihrem Zusammenhang allerdings sehr dunklen Stelle der Prophetenschrift Habakuk, 1 6, die davon redet, daß Jahwe ein fremdes Volk — mögen nun die Chaldäer oder ein anderes Volk gemeint sein — aufstellt (*mē.īm*), d. h. ihm seinen Platz in der Völkergeschichte anweist.

Die Auffassung von einem Auftrag des Volksgottes an fremde Völker ist nur den alttestamentlichen Propheten eigen. Von einer Verwendung anderer Nationen durch eine Gottheit zur Erziehung oder Bestrafung des eigenen Volkes ist in den Vorstellungen der übrigen Semiten nichts zu bemerken. Nach Meschas Inschrift (Z. 5 f.) hat allerdings Kemosch auf sein Land gezürnt, und infolgedessen ist durch Omri, den König von Israel, lange Zeit Moab bedrückt worden. Aber die Meinung dieser Darstellung ist offenbar, daß Moab dem Feinde unterlag, weil sein Gott ihm nicht half. Davon ist keine Rede, und daran hat Mescha schwerlich gedacht, daß Kemosch den König Israels zu der Züchtigung seines Volkes veranlaßt habe. Auch bei den Babyloniern und Assyrern wird kaum die Anschauung vorgekommen sein, ist jedenfalls nicht zu belegen, daß einer ihrer Götter einem fremden Volk einen Auftrag erteilt habe. Die assyrischen Könige wissen nur davon zu berichten, daß Assur ihnen beigestanden habe im Kampfe gegen andere Völker. Das Herrsein Assurs erstreckt sich auf andere Völker einzig, insoweit er sich auch über sie mächtig erweist im Interesse desjenigen Volkes, eigentlich des Königs desjenigen Volkes, in welchem er verehrt wird. In diesem Glauben und in seiner Begrenztheit ist die assyrische Religion in eminentem Sinn eine Volksreligion.

Nach der Anschauung der Propheten dagegen steht Jahwe zu den Fremden, die sein Volk antasten, in einem direkten Herrenverhältnis. Aber in allen Einwirkungen auf die anderen Völker, die wir bis dahin besprochen haben, beziehen sich Jahwes Intentionen noch immer allein auf sein Volk; Assyrer und Babylonier, deren Bewegungen er regiert, sind ihm nur Mittel zu einem Zweck, der sich auf Israel bezieht. Es bleibt bei den Erweiterungen des Herrschaftsbereiches Jahwes über Israel hinaus in die Natur und Völkerwelt dabei, daß Jahwe in einer besonderen Weise der Herr Israels ist. Eigentlich ist er überall Herr und König nur für Israel. Wenn er schon in älterer Zeit genannt wird „Herr der ganzen Erde" (S. 179. II Teil, S. 247 f.), so wird das nach allen anderen Aussagen besagen wollen, daß der Herr Israels als solcher, d. h. im Interesse seines Volkes, über die ganze Erde gebietet. Das Wort *ādōn* hat als Gottesbenennung bis in späte Zeiten seine spezielle Beziehung auf den Kreis der Verehrer des Gottes, also auf Israel, behalten.

5 Jahwe als Herr über die Menschheit

Soweit sahen wir die Vorstellung von dem besonderen Herrenverhältnis des Gottes zu seinem Volke, die aus der vom Verhältnis des Stammesgottes zum Stamm ererbt ist, in den verschiedenen Religionen der Semiten beibehalten; nur daß schon die älteren unter den israelitischen Propheten in ihren Aussagen darüber, wie Jahwe fremde Völker zu seinen Zwecken mit dem Volk Israel verwendet, diese Begrenzung der Herrenstellung Jahwes fast überschritten haben.

Aber neben der Gemeinsamkeit, die zwischen dem Alten Testament und den Religionen der anderen semitischen Völker besteht in der Grundlage der Auffassung des Gottes als des Herrn, ist bei den alttestamentlichen Propheten ein weiteres zu beobachten, was sich bei Babyloniern und Assyrern und den übrigen Semiten nicht findet, daß nämlich das Herrsein des Gottes des Volkes sich über andere Völker erstreckt auch ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zu Israel. Der Blick des Propheten Amos erhebt sich bis zu dem Gedanken, daß Jahwe, wie Israel aus Ägypten, so die Philister aus Kaphtor und Aram aus Kir herausgeführt habe (9 7). Mag auch diese Aussage, zu der sich weder bei Amos selbst noch sonst eine Parallele findet, weniger eine selbständige Bedeutung haben als veranlaßt sein durch die unmittelbar vorher im Unwillen über Israels Abtrünnigkeit ausgesprochene Erklärung Jahwes, daß Israel keinen höheren Wert für ihn habe als die Kuschiten, jedenfalls ist hier Jahwe gedacht als der Herr, der die Schicksale auch anderer Völker bestimmt. Aber daß die Kuschiten Jahwe so ganz gleichgültig sind, beruht doch darauf, daß sie als fernwohnend das Volk Israel und eben damit auch Jahwe nichts angehen. Mit den Philistern und Aramäern liegt es anders, insofern sie Israels Nachbarn sind und in seine Schicksale eingegriffen haben. In Jahwes Gesichtskreis liegen die Völker je nach ihrer Stellung zu Israel. Daß er, abgesehen von dieser, fremden Völkern um ihrer selbst willen wohltut, ist erst im Buche Jeremia ausgesprochen an Stellen, die zum Teil nicht deutlich jeremianischer Herkunft sind, aber alle dem an Universalismus grenzenden Gottesbegriff Jeremias entsprechen. Jahwe führt Moabs und Elams Gefangene zurück (48 47; 49 39) und erhält Edoms Witwen und Waisen (49 11). An der jeremianischen Autorschaft läßt sich kaum zweifeln für 27 11, wo der Prophet jedem Volke, das seinen Hals unter das Joch des Königs von Babel beugt und damit dem

Willen Jahwes nachkommt, verheißt, daß Jahwe es in seinem Lande werde verbleiben lassen. Ezechiel (31 9) läßt Assur schön gemacht sein von Jahwe, so daß alle Bäume Edens im Garten Gottes es beneiden.

In anderer Art nimmt bei den Erweiterern des deuteronomischen Gesetzes Jahwe eine alle Völker auch ohne Rücksicht auf Israel beherrschende Stellung ein; die Gestirne oder die „anderen" Götter werden von ihnen beurteilt als den Heiden von Jahwe „zugeteilt" (Dt 4 19; vgl. 29 25).

Solche Ausdehnung des Machtbereichs Jahwes ist gewiß nicht erfolgt ohne Einwirkung des Eindrucks, den die seit der Berührung mit den Assyrern der Beobachtung Israels offenliegende Ausdehnung eines Weltreichs hervorrief. Dem Gott der Assyrer Assur wurde von seinen Verehrern ein weiter Herrschaftsbereich zugeschrieben. Was er an Ausdehnung der Macht besaß, wird trotz allen Kampfes der Propheten gegen die fremden Götter doch auch den Gedanken in ihnen befestigt haben, daß ihr Jahwe, den sie unentwegt größer glaubten als die Götter der Fremden, auf weiterem Gebiet Herr sei, als es der engbegrenzten Anschauungsweise einer älteren Zeit in den Sinn gekommen war. Aber wenn dieser Einfluß angenommen werden darf, so hat er doch bei den israelitischen Propheten eine Gedankenentwicklung gefördert, die weit über das hinausging, was den Assyrern von ihren eigenen Göttern anzunehmen in den Sinn kam.

Einzig aus Erweiterungen des Gesichtskreises läßt sich eben deshalb die einzigartige Stellung des Gottes der Propheten zu der Völkerwelt nicht begreifen. Daß die Herrschaft Jahwes um seines Volkes willen sich erstreckt über die Natur als Ganzes und auf andere Völker, die mit dem eigenen in eine Berührung kommen, kann noch verstanden werden als eine Weiterentwicklung der alten Vorstellung von dem Volksgott. Aber an dem zuletzt erwähnten Punkte des Sorgens Jahwes für fremde Völker um ihrer selbst willen hört die geradlinige Entwicklung auf. Es ist das ebenso oder noch mehr da der Fall, wo, wie bei Amos, an die Möglichkeit gedacht wird, daß Jahwe sein Volk vernichten könne (9 1—4)[1], ohne doch

[1] Ich rede nur von einer Möglichkeit, denn ich glaube nicht, daß in Am 9 1—4 das letzte Wort liegt, das Amos über Israels Zukunft zu sagen hat. Darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort.

damit seine eigene Existenz aufzugeben. Hier ist im Entstehen begriffen eine Auffassung von der Gottheit, die ihren Zusammenhang mit einem bestimmten Volkstum auflöst. Es handelt sich, wenn aus diesen Anschauungen die letzten Konsequenzen gezogen werden, was freilich weder bei Amos noch überhaupt bei den älteren Propheten der Fall ist, nicht mehr um einen Volksgott. Aber auch ohne weitere Folgerungen liegt hier vor ein Eintreten vollständig neuer Gedanken in die Geschichte der Religion. Für ihre Entstehung gibt es, wie schließlich für jeden originalen religiösen Gedanken, eine historische Erklärung nicht. Es sind an diesem Punkt in die religiöse Vorstellungswelt Momente aufgenommen worden, die sich der Ableitung aus einem stetigen Fortschreiten der Reflexion entziehen, wie sich ihr ebenso entzieht die Entstehung der alttestamentlichen Religion als eines auf freier Entschließung beruhenden Verhältnisses zwischen einer Volksgemeinschaft und ihrem Gott.

Vielleicht aber steht das Neue in dem prophetischen Gottesbegriff in Verbindung mit diesem älteren Wendepunkt in der israelitischen Religionsgeschichte. Für den älteren dürfen wir als Vermittler annehmen eine bestimmte einzelne machtvolle Persönlichkeit. Für die Auffassung Jahwes als des einen, der die Völkerwelt regiert und für sie sorgt, können wir dagegen einen einzelnen Propheten nicht nennen, dem sie wie eine neue Offenbarung aufgegangen wäre. Amos hat einzelne Augenblicke, wo sie ihm vorschwebt; aber sie beherrscht nicht seine ganze Darstellung und läßt sich bei den zunächst auf ihn folgenden Propheten mit Deutlichkeit nicht erkennen, jedenfalls nicht bei dem sich zeitlich mit ihm berührenden Hosea, bis sie dann um die Zeit Jeremias und bestimmter ausgesprochen im Exil plötzlich dasteht als eine Wahrheit, die von den Propheten und denen, die von ihnen beeinflußt sind, mit unbedingter Sicherheit vertreten wird[1]. Dies anscheinend allmähliche Werden der neuen Erkenntnis ist doch wohl ein Zeichen dafür, daß sie das Ergebnis war eines Prinzips, das bereits vorhanden war und unter neuen Verhältnissen in der Stille sich ausreifte, nämlich des von Mose in die Religion der Hebräer hineingelegten. Das Neue des von ihm begründeten Gottesglaubens als einer nicht auf natürlichem Zusammen-

[1] Zu Ge 18 25(„Richter der ganzen Erde") als einem der jüngsten Bestandteile des jehowistischen Buches angehörend s. oben S. 179.

hang, sondern auf freier Wahl beruhenden Gottesgemeinschaft war der spezifisch ethische Charakter des Gottes dieser Religion [1].

Freilich hat ihr Begründer gewiß in nur wenig ausgebildeter Weise Jahwe als einen seinem Wesen nach ethischen Gott aufgefaßt. Noch lange Zeit nach Mose haften naturalistische Züge an der Vorstellung von Jahwe. Das beruht auf dem oben (S. 627) besprochenen Sachverhalt, daß man Gott und Natur noch nicht bestimmt auseinanderzuhalten vermochte. Aber das dem israelitischen Volksgott von Anfang an Eigentümliche ist, daß — soweit man eben zwischen Gott und Natur zu unterscheiden imstande war — sein Wesen als ethischer Wille und nur als das gedacht wurde, als ein ethischer Wille selbstverständlich nach der Auffassung der Sittlichkeit, die der

[1] Darauf daß mit dem Gedanken der Propheten an einen ethischen Gott, der nicht nur der Gott Israels, sondern der der Völker und des Weltalls ist, ein nicht entwicklungsgeschichtlich zu erklärendes Moment der Religionsgeschichte vorliegt, hat unter den Neueren nachdrücklich hingewiesen TROELTSCH in seiner schönen Abhandlung „Das Ethos der hebräischen Propheten“ (Logos Bd. VI, 1916, S. 1 ff.). Er scheint, wie vor ihm andere, das Neue erst mit den uns bekannten Propheten in die Geschichte eintretend zu denken. Wenigstens beschränkt er sich für eine Anknüpfung der Propheten an Mose auf die Aussage, die „Voraussetzung der wesenhaften Zusammengehörigkeit Israels und Jahves“ bei den Propheten müsse „das Erbe von Moses her“ gewesen sein (S. 10); aber daneben erklärt er doch, daß Sittlichkeit „für die Propheten etwas Selbstverständliches und kein Problem, eine Überlieferung der guten alten Zeit und nichts Neues“ war (S. 16). Die Annahme, daß jenes Neue bei den Propheten auf älteren Anfängen beruhe, gründe ich darauf, daß sie ihre Gottesvorstellung nicht als eine neue verkünden, sondern als dem Volke bekannt voraussetzen. Ob man die Anfänge mit KUENEN ansetzt in dem für die inneren religiösen Verhältnisse Israels fast unbekannten neunten Jahrhundert oder in die Zeit der Einwanderung in Kanaan, ist im Grunde von untergeordneter Bedeutung für das Verständnis der Propheten. Aber die Unmöglichkeit, in der Geschichte Israels zwischen der Niederlassung in Palästina und dem Auftreten der Propheten eine Persönlichkeit zu finden, die als der Anfänger einer neuen Gotteserkenntnis gelten könnte — auch der nur für den Volksgott Jahwe im Gegensatz zu dem fremden Baal eifernde Elia, an den WELLHAUSEN dachte, scheint mir dazu ungeeignet —, läßt mich festhalten an der Anschauung, die nicht ohne den Eindruck der Wahrscheinlichkeit von der alttestamentlichen Tradition vertreten wird, daß der Begründer des Volkstums Israels der Volksgemeinschaft als solcher nicht nur die Verbindung, den „Bund“, mit einem für sie oder doch der Gesamtheit neuen Gott brachte, wie fast allgemein anerkannt wird, sondern zugleich der erste Verkünder war eines von den Propheten weitergeführten neuen Gottesbegriffs. Dieser lag eben darin, daß das Verhältnis zu dem neuen Gott nicht ein natürliches, auf einem physisch gedachten Zusammenhang beruhendes, sondern ein von beiden Seiten freiwilliges war. Schließlich kommen, wenn für die Religion Israels ein irgendwie neuer Anfang, der dem Mose zuzuschreiben ist, nicht bezweifelt wird, die Differenzen über die zeitliche Ansetzung für den Ursprung des prophetischen Gottesglaubens doch wohl darauf hinaus, daß man den ersten Keim dieses Gottesglaubens entweder betrachtet in seinem Zusammenhang mit der Entfaltung, die daraus erwachsen ist, oder die Verschiedenheit beider ins Auge faßt.

jeweiligen Zeit der Vertreter dieser Religion erreichbar war. Sowohl bei ihrem Begründer als noch bei den Propheten handelt es sich um ein Ethos, wie es das nationale Israel aus seiner geschichtlichen Bedingtheit heraus zu verstehen imstande war. Bis zu den Ausgängen der prophetischen Periode erschöpft es sich ungefähr in Gerechtigkeit, Billigkeit und Barmherzigkeit dem Volksgenossen und Demut dem Volksgott gegenüber. Das Eigentümliche ist aber, daß nur auf dieses Verhalten der Wille Jahwes gerichtet ist, und daß sein Wesen in dieser Willensrichtung aufgeht. In den alten Stammesreligionen hatte dem Gott des Stammes ein gewisser ethischer Zug nicht gefehlt; bei den semitischen Stämmen eignete ihm — wie wir zu sehen glaubten — der der Gerechtigkeit. Ohne Ethos ist überhaupt kein Gott. Daß er es besitzt, ist die Veranlassung zu seiner Verehrung im Unterschied von der Furcht vor der Naturkraft oder dem Dämon. Aber das Ethos des Stammesgottes war nur eine Äußerung der persönlich aufgefaßten Art in seinem Wesen, das an und für sich in einem physischen Zusammenhang stand mit dem Stamm und mit der Natur. In dem Jahwe der älteren Zeit sind noch die beiden Seiten, die ethische und die physische, vorhanden; aber ihr Verhältnis ist umgekehrt: von Jahwes Wesen, das ethischer Art ist, haben sich solche Züge, die einer physischen Kraft gelten, noch nicht ganz losgelöst. Es ist hier dasselbe zu beobachten, wie bei allen Wandlungen in der Religionsgeschichte, daß Elemente aus der überwundenen Auffassung den Wendepunkt überdauern. Ohne den Gedanken aber, daß Jahwe seinen ethischen Willen dem Volk Israel zur Norm setze, hätte jenes Wahlverhältnis zwischen Jahwe und dem Volk als ein auf bloßer Willkür beruhendes dauernden Bestand für eine ganze Volksgemeinschaft schwerlich haben können. Es ist ebenso der ethische Charakter Jahwes, der bei den Propheten, als ihr Blick aus den engen Grenzen Kanaans hinausgewiesen wurde in die weite, das kleine Israel zuerst bedrohende und dann überflutende Völkerwelt, den Gott des Volkes Israel zu dem der Völker werden ließ.

Vielleicht ist, nicht für die Entstehung, aber für das Verständnis des Universalismus, der sich bei den Propheten ausbildete, der eröffnende Schlüssel zu finden in einem uns doppelt erhaltenen Prophetenwort, dessen Zeit[1] schließlich gleichgültig ist auch für die

[1] S. darüber zuletzt Budde, Verfasser und Stelle von Mi. 4 1—4 (Jes. 2 2—4) in ZDMG, N. F. 6 (1927), S. 152—158.

geschichtliche Bedeutsamkeit des darin Ausgesprochenen: Nach Jes 2 2 ff. und Mi 4 1 ff. werden am Ende der Tage die Völker strömen nach dem Hause des Gottes Jakobs zu Jerusalem; was sie dort suchen, ist dies, daß Jahwe sie unterweise in seinen Wegen, damit sie wandeln auf seinen Pfaden. Das ist nach prophetischer Ausdrucksweise zu verstehen von einer Belehrung in dem Willen Jahwes, der ethische Forderungen stellt[1]. Daß der Gott der Propheten im Unterschied von den Göttern der anderen semitischen Völker nichts anderes fordert als ethische Leistungen, ließ ihn in der Anschauung der Propheten zum Gott aller Völker werden, da der Gehorsam gegenüber dem ethischen Willen der Gottheit an nationale Schranken nicht gebunden ist, wie allem Ethischen, wo es rein als solches auftritt, keine natürlichen Grenzen gesetzt sind. Man darf sagen: der ethische Gott der Propheten mußte für sie zum Gott der Menschheit werden. Deshalb erhält bei Deuterojesaja der Knecht Jahwes, d. h. das ideale Israel, oder auch der ideale Israelit, einen missionierenden Beruf, die Aufgabe nämlich, den Heidenländern, die auf seine Lehre harren, das „Recht" zu bringen, d. h. die Unterweisung in dem ethischen Willen Jahwes (Jes 42 2 ff.).

Damit war die Auffassung Jahwes als des Herrn der Welt, der Völker- und auch der Naturwelt, gegeben. Wenn Jahwe früher gedacht worden war als der Herr über die Natur, insoweit sie für Israel in Betracht kam, so konnte der Gott der Völker nur erscheinen als der nicht allein über einen durch nationale Grenzen bestimmten Ausschnitt aus der Natur, sondern als der über sie in ihrer ganzen Ausdehnung gebietende. So verbindet denn Deuterojesaja mit seiner Auffassung Jahwes als des einzigen Gottes, neben dem es einen anderen nicht gibt (43 10), neben dem die Götter der Heiden in nichts zerrinnen (41 24), wie etwas Selbstverständliches die andere, daß Jahwe Himmel und Erde geschaffen hat und über all ihr Heer gebietet (40 26).

Daß ein in einem bestimmten Volke verehrter Gott auch für andere Völker Gott sei und für sie sorge, und daß er zugleich der Herr des Weltalls sei, ist allerdings lange vor den Propheten und auch vor Mose schon einmal verkündet worden. Amenophis IV er-

[1] Ich glaube mich in Übereinstimmung zu befinden mit Robertson Smith (Religion, S. 53) in der Art, wie er auf die Bedeutung von Jes 2 2—4 für das Verständnis der Entstehung des israelitischen Monotheismus aufmerksam gemacht hat.

klärte den alten Sonnengott Re Hor-achte, dem er den neuen Namen Aton „Sonnenscheibe" beilegte, zunächst für den höchsten Gott des Staates und zuletzt für den einzigen Gott, für den Gott, der auch die Fremdländer Syrien und Äthiopien an ihre Stelle setzte und ihnen schuf, was sie bedürfen, der allen fernen Ländern den Lebensunterhalt erstehen ließ, der Himmel und Erde bildete mit allem, was darin atmet und lebt[1]. Dieser Gott ist der Gott aller Menschen und des Weltalls so gut wie der Gott der Propheten.

Aber zwischen beiden besteht doch eine große Verschiedenheit ihrer Entstehung und damit zugleich ihres Wesens. Aton galt dem Urheber seiner Verehrung als die Ursache alles Seins und Werdens. Gewiß hat er auch ethische Eigenschaften besessen und ethische Forderungen an seine Verehrer gestellt; aber er war nicht wie der Völker- und Weltgott der Propheten erwachsen aus der Vorstellung eines rein ethischen Wesens, sondern aus der einer Naturmacht, die durch die Sonne wirkend alle anderen Kräfte erzeugt. Sein Verhältnis zu der Völkerwelt beruht nicht, wie bei dem Jahwe der Propheten, darauf, daß für alle Völker die gleiche Ethik gilt, sondern darauf, daß sie alle in derselben Weise abhängig sind von einer und derselben Macht, die in der Natur waltet — freilich nicht ohne ein gewissermaßen als persönliches gedachtes Wohlwollen für sie alle: wie Aton den Ägyptern den Nil, der „aus der Tiefe kommt", spendet, so den anderen Völkern den „Nil am Himmel", d. h. den Regen. Der wesentliche Unterschied zwischen Aton und dem Jahwe der Propheten ist der, daß jener durch die Spekulation eines einzelnen über den Zusammenhang von Natur- und Menschenwelt und durch seine persönliche mystische Versenkung in diese Gedanken erdacht war und dem ägyptischen Volk aufgedrängt wurde durch den Machtspruch eines philosophierenden Despoten, während der Gott der Propheten die höchste Entfaltung war eines ethischen Gottes, der durch die Predigt eines begeisternden Führers bei einem ganzen Volk in seinen Anfängen Aufnahme gefunden hatte und von da an in den geschichtlichen Erlebnissen dieses Volkes als dessen Herr erkannt worden war. Dort ein durch das Grübeln eines Menschengeistes Erdachtes; hier in die Geschichte eines Volkes eingreifende Erlebnisse in der Weiterbildung ihrer Deutung bei jenem ersten

[1] S. den Hymnus bei Erman, Die ägyptische Religion [2], S. 79 ff.; die Literatur der Ägypter, S. 358 ff.; [Gressmann-]Ranke, Altorient. Texte z. AT [2], S. 15 ff.

Propheten durch die lange Reihe seiner Nachfolger. Die religiöse Schöpfung des Amenophis ist mit seinem Tode untergegangen; der Gott der Propheten ist bei seinem Volk und durch die Vermittlung des Christentums über die Grenzen Israels hinaus für die Völker der Erde lebendig geblieben.

6 Die besondere Art des israelitisch-jüdischen Monotheismus

Der Sonnengott des Amenophis hat mit dem Jahwe, wie ihn zuletzt die Propheten dachten, nicht nur den Anspruch auf allgemeine, sondern auch den auf einzige Geltung gemeinsam, aber nicht mit derselben Auffassung, noch weniger mit derselben Begründung seiner Einzigkeit. Hinter Aton sollten nach dem Willen des Stifters seines Kultus alle Götter, auch die Ägyptens, nicht nur zurücktreten, sondern sie sollten aufhören, als Götter zu gelten. Diese Einzigkeit Atons beruhte auf jener Annahme, daß eine einzige Kraft das Weltall regiere. Der Gott der Propheten dagegen hatte mit dem Organismus des Weltalls nichts zu tun. Er war dem Volk Israel von Anfang an verkündet worden als ein einheitlicher ethischer Wille, neben dem es einen zweiten nicht gebe.

Aber auch nicht auf der Einheit und Allgemeinheit des Ethischen beruht die Einzigkeit des Gottes des Mose und der Propheten. Es ist eine müßige Frage, da sie in der Geschichte der Religion keinen Anhaltspunkt findet, ob sich eine rein ethische Religion denken läßt, deren Ethos durch eine göttliche Mehrheit repräsentiert würde. Annähernd ist es doch der Fall in der griechischen Religion, so wie die Mehrzahl des Göttlichen verstanden worden ist bei einzelnen Denkern, die die in gewisser Weise von allen griechischen Göttern vertretenen individuellen ethischen Qualitäten aus dem ursprünglichen Zusammenhang mit Physischem und Kosmischem lösten und zu einer zusammenhängenden Ethik verbanden. Jedenfalls findet die Einzigkeit des Jahwe der Propheten neben der Absolutheit seines Ethos noch in einem anderen Bestimmtsein ihren Ausdruck — man kann es neben der ethischen Seite des Gottesglaubens die religiöse nennen —, nämlich in dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Verehrer mit dem Gott, das für ihr religiöses Leben den Gedanken eines zweiten Gottes, dem sie in derselben Weise angehörten, ausschließt. In dieser Fassung ist seit Mose Jahwe für Israel der

einzige Gott, ob schon damals mit Ausschluß aller anderen Götter, läßt sich vielleicht fragen[1]. Bei den Propheten gewiß ist allein er für Israel Gott, aber zunächst auch nur für Israel. Seine Auffassung als des einzigen tritt noch bei ihnen auf in der nicht verwischten nationalen Färbung des Gottesglaubens, in einem auch für sie noch verbleibenden Partikularismus der Gottesvorstellung, so daß bei ihnen die Paradoxie einer Kombination von Universalismus und Partikularismus besteht.

Der Weltgott der Propheten hört als solcher nicht auf, in einem besonderen Sinne der Gott Israels zu sein, zunächst noch immer der des ganzen Volkes und damit zugleich auch der seiner einzelnen Glieder, nicht zwar in gleicher Weise angehörend einem jeden, der Israelit ist der Abstammung nach, sondern im eigentlichen Sinne nur dem „Reste" Israels, dem geläuterten Israel. Diesem zukünftigen Israel, dem Israel, mit welchem Jahwe einen neuen Bund schließen will, wird er sein zum Gott, und es wird ihm sein zum Volke (Jer 31 33). Immer geht neben dem Gedanken an Jahwe als dem einzigen Herrn der andere her an „unseren Gott". In dieser Benennungsweise kommt zum Ausdruck Jahwes Zugehörigkeit zu den Gliedern seines Volkes, die Gemeinschaft der Gottheit mit ihren Verehrern. Restlose Hingabe ist aber nur möglich einem einzigen gegenüber; sie läßt sich weder vervielfachen noch zerteilen. So fordert die volle Anerkennung Jahwes als des Herrn Israels seine Auffassung als des alleinigen Herrn. Das Alte Testament redet, und zwar bis in späte Zeiten hinein, in stark anthropopathischer Weise von der Eifersucht Jahwes. Damit wird bezeichnet sein Wille, daß er allein als der Herr Israels anerkannt werde. Vor den Deuteronomisten (Dt 4 35. 39; 7 9) und Deuterojesaja (45 21; 46 9 usw.) wird nirgends als seine Forderung ausgesprochen, daß seine Einzigkeit anerkannt werde, aber neben der alten Forderung, daß kein „fremder" oder „anderer" Gott neben ihm verehrt werde (Ex 22 19; 23 13 usw.), kommt noch bei den Propheten, besonders häufig bei Jeremia, die Polemik vor gegen die anderen Götter (Jer 1 16; 7 6 usw.) ohne ein Urteil über die Wirklichkeit dieser anderen. Es ist Jahwe gelegen an der ausschließlichen Hingabe und der Anerkennung, daß er seinerseits und nur er dem Volk Israel zugehöre, daß Israel nie von einem anderen Helfer erfahren habe (Ho 13 4).

[1] Vgl. die Erwägungen von BUDDE, Die Altisraelitische Religion 1912, S. 32 ff.

Weil auch den Propheten diese Gemeinschaft mit Jahwe nur verständlich ist in der Form eines geschichtlich entstandenen Zusammenhangs des Volkes Israel mit diesem Gott, sind sie, und zwar alle bis auf den spätesten, nicht darüber hinausgekommen, auch für eine Erweiterung des Herrenbereiches Jahwes einen Anschluß der darin Aufzunehmenden an das Volk Israel vorauszusetzen. Die Verheißung des Buches Jeremia (31 31 ff.) von einem neuen Bunde, in welchem die Lehre Jahwes geschrieben sein werde in die Herzen, die etwas allgemein dem Menschen Geltendes auszusagen scheint, ist doch nur gerichtet an den Menschen in Israel. Mit „dem Hause Israel und dem Hause Juda" will Jahwe den neuen Bund schließen.

Wo die Propheten reden von einer Aufnahme der Völker in die Gemeinschaft mit dem Gott Israels, vermögen sie sich diese nicht anders erfolgend vorzustellen als durch den Anschluß der Völker an das nationale Israel. In der schon angeführten Verheißung (Jes 2 2 ff.) von dem Fragen der Völker nach der Unterweisung in den Wegen Jahwes vollzieht sich dies Fragen in der Form, daß die Völker strömen zum Hause des Gottes Jakobs auf dem Zion, der alsdann höher sein wird als alle anderen Berge. Der Zion also und damit Israel bildet den Mittelpunkt für die neue Völkergemeinschaft und erlangt in ihr seine Verherrlichung. Nicht anders liegt es in allen anderen Verheißungen, die von einer Zuwendung der Heidenwelt zu dem in Israel verehrten Gott reden. Im Buche Jesaja (18 7) [1] bringen die Äthiopen zu der Zeit, wo sie Jahwe als den Lenker der Schicksale der Völker erkennen werden, ihre Huldigung dar auf dem Berge Zion. Auch wenn der Verfasser von Ze 2 11, mag es nun Zephanja oder ein Späterer sein, erwartet, daß in den Heidenländern „ein jeder von seinem Ort aus" Jahwe anbeten werde, ist dabei gedacht an eine Verherrlichung des Volkes Jahwes, die ihm zuteil werden soll als Ersatz für die unmittelbar vorher (v. 9 f.) erwähnten früheren Beschimpfungen durch Moabiter und Ammoniter. Auch hier wird die Anbetung Jahwes angesehen als eine Anerkennung Israels in seiner einzigartigen Stellung zu Jahwe einschließend. Ein unbekannter Prophet (Jes 19 25) erhebt sich zu der Verkündigung, die ihresgleichen nicht hat, daß dereinst Jahwe sprechen werde: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk

[1] Über die Zugehörigkeit von v. 7 zu dem jesajanischen Orakel s. meine Einleitung, S. 360.

meiner Hände Assur und mein Erbe Israel". Auch in dieser Nebeneinanderstellung behält Israel als das Erbe, den altangestammten Besitz, sein ursprüngliches Vorrecht. In den Psalmen ist für die vollendete *mĕlūkāh* Jahwes, für sein Königtum, das sich über die Völkerwelt erstreckt, als dessen Mittelpunkt vielfach bezeichnet und wohl immer gedacht der Zion (S. 219).

Selbst da, wo, am deutlichsten bei Deuterojesaja, der Gedanke vorliegt, daß es nicht nur für Israel, sondern überhaupt in der Welt keinen anderen Gott als Jahwe gibt (Jes 44 6. 8 usw.), bleibt doch ein besonderes Verhältnis bestehen zwischen Jahwe und Israel als dem von Gott erwählten Volke. Die Rückführung Israels in sein Land, die bei Deuterojesaja den Mittelpunkt seiner ganzen Zukunftserwartung bildet, läßt sich nur verstehen in der Form, daß dort, also in Israel, ein neues Gottesreich aufgerichtet wird. Die Verheißung einer herrschenden Stellung Israels den Heiden gegenüber bei diesem Propheten (45 14; 49 23) hat nicht nur vorübergehende Bedeutung. Israels Erlöser, der Heilige Israels, wird genannt werden Gott der ganzen Erde (54 5); er bleibt aber als Gott der ganzen Erde doch im besonderen Sinn Israel angehörend. Wenn die Abschnitte vom idealen Knechte Jahwes dem Deuterojesaja angehören und auch, wenn dies nicht der Fall ist, sie aber nicht ganz aus dem Rahmen der übrigen alttestamentlichen Hoffnungen herausfallen, kann das Bringen der Lehre Jahwes zu den Völkern durch diesen Knecht nur in der Form erfolgend gedacht sein, daß die bekehrten Völker sich der in Israel bestehenden Gottesgemeinschaft anschließen.

Freilich hat am Ende der alttestamentlichen Entwicklung ein anscheinend uneingeschränkter Universalismus den am meisten charakteristischen Ausdruck gefunden in einer Allegorie der Einleitung zu den Proverbien (c. 8 f.), wo schon in der Gegenwart die göttliche „Weisheit" den Menschenkindern, d. h. allen Menschen, predigt und sie einlädt zu ihrem Gastmahl, ohne daß überhaupt Israel erwähnt würde; aber dadurch ist nach Analogie aller Zukunftserwartungen auch des späten Judentums gewiß im Sinne des Dichters dieser Allegorie nicht ausgeschlossen, daß die Vollendung dieses Verlangens der „Weisheit" nach einer Gemeinschaft mit allen Menschen sich verwirklichen wird in einem Reiche, dessen Vormacht Israel bildet. Diese Form des Monotheismus bei den Propheten hat sich im nach-

exilischen Israel durchgesetzt und bildet den Boden, auf dem die Predigt des Evangeliums ergangen ist.

Der Gedanke eines Gottesreiches mit Israel als dem Mittelpunkt wurzelt in der altsemitischen Vorstellung von dem Zusammenhang eines Stammesgottes mit dem Verbande unter den Menschen, der ihm als seinem Herrn angehört. Stammesgott, d. h. Regent und Führer des Stammes, war immer ein einziger Gott; aber dieser Gott war auch für den Stamm nicht notwendig und vielleicht nirgends sein einziger Gott (S. 265 ff.). Nur mit dieser Einschränkung der Auffassung als des einzigen enthält die These RENANs von einem ursemitischen Monotheismus (vgl. oben S. 297. 522) ein Wahrheitsmoment. In dem, was wir als die älteste erkennbare Form semitischer Religion durch Rückschlüsse auffinden zu können glaubten, ist nicht die Einzahl des Stammesgottes von Bedeutung, sondern die Art seines Zusammenhanges mit den Verehrern, der Gedanke, den das Alte Testament ausdrückt mit der Bezeichnung dieses Zusammenhanges als eines Reiches, in welchem Jahwe der König ist.

Ohne daß dieser Ausdruck gebraucht würde, liegt derselbe Gedanke vor in dem Verhältnis des Kemosch zu dem Volke Moab (S. 644). Auf Grund des Glaubens an den speziellen Zusammenhang eines Stammes oder Volkes mit einem bestimmten Gott konnte Monotheismus entstehen. Wirklich eingetreten aber ist es nur im israelitischen Volke, in Moab nicht. Wir wissen von seinem Kemosch wenig mehr, als daß er ein in grausamem Ritus verehrter Gott war. Mescha brachte ihm seinen Sohn als Opfer dar (IV Rg 3 27), eine Leistung, die sich nur verstehen läßt aus irgendwelchem naturalistischen Charakter dieses Gottes. Der Reichsgedanke war hier da, aber er hat keinen universalen Monotheismus erzeugt. In Israel hat er es getan, weil das Reich seines Gottes auf ethischen Prinzipien beruhte.

Aber andererseits nur vermittelt durch den Gedanken eines Reiches Gottes ist Monotheismus, der Glaube an einen einzigen Herrn der Welt als einen Gott für alle Völker, entstanden. Er tritt in Israel auf in der Form der Erweiterung eines Reiches mit nationaler Begrenzung. Ein auf diesem oder anderem Wege entstandener Monotheismus läßt sich im Laufe der Geschichte für keine andere Religion als Glaube des Volkes nachweisen. Auch wenn man Zarathustras Gottesglauben in gewisser Weise als Monotheismus werten

darf, so wird doch in der volkstümlichen Religion des Parsismus Auramazdar in seiner Einzigkeit verdunkelt worden sein durch das Heer seiner Trabanten, während eine Beeinträchtigung der Einzigkeit Jahwes in der späteren Zeit auch im Volksglauben des Judentums sich nicht geltend macht. Noch anderwärts haben einzelne Denker, ebenso wie Amenophis, so in verschiedener Weise auch bei den Griechen und noch sonst, einen einzigen Gott geglaubt; aber sie blieben damit für ihre Person alleinstehend oder auf einen bestimmten Schülerkreis beschränkt, ohne zu Stiftern einer auf Grund ihres Glaubens errichteten Religion einer Allgemeinheit zu werden.

An dieser Stelle ist nicht der Wert der durch die Propheten begründeten monotheistischen Religion abzuwägen einem aus anderen Gedankengängen hervorgegangenen Monotheismus gegenüber. Diesem oder jenem auf anderen Wegen entstandenen mag in einzelnen der ihm eigentümlichen Formen, sei es in der Färbung seiner Ethik, sei es in der Fassung seines Gottesbegriffs, ein höherer Wert zuerkannt werden als dem durch die Propheten begründeten — Tatsache ist, daß allein der Monotheismus der Propheten werbende Kraft bekundet hat in ihrem Volk und darüber hinaus. Ihr Monotheismus, entstanden aus der Kombination der beiden Grundgedanken, dem eines ethischen Gottes und dem anderen dieses Gottes als des Herrn eines Reiches, hat auch auf semitischem Boden keine Parallele, und seine Anfänge sind nicht außerhalb Israels zu suchen.

Was man neuerdings oft geglaubt hat bei den Babyloniern als Monotheismus werten zu sollen, besteht in einer gewiß relativ späten Steigerung der Vorstellung und Verehrung eines einzelnen unter den vielen Göttern. Auf ihn wurden die Eigenschaften vieler oder auch aller anderen Götter übertragen. Aber damit galt der so erhobene Gott keineswegs für den einzigen; die anderen Götter verloren nicht ihre Eigenschaften an ihn, sondern ließen ihn daran partizipieren, und in einem anderen Fall oder anderen Moment konnte ein anderer Gott in derselben Weise als alle göttlichen Eigenschaften in sich zusammenfassend gedacht werden[1]. Zwischen dieser babylonischen Art, die Einzigkeit eines Gottes zur Geltung zu bringen

[1] Vgl. bei Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 19 ff., die mit ausführlicher Begründung gegebene Charakterisierung der „monotheistischen Motive und Ansätze" (a. a. O., S. 96) im Babylonismus, die mir das Beste zu sein scheint, was bisher darüber geschrieben worden ist.

und der des Alten Testaments besteht eine große Verschiedenheit. Der alttestamentliche Monotheismus hat den Zusammenhang eines Stammesgottes mit seinem Stamme zur Vorstufe. In der babylonischen Religion, soweit wir sie kennen, ist die alte Vorstellung von der Verbindung eines Gottes mit einem Stammes- oder Volksverbande fast ganz verdrängt worden durch die Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu den Göttern als eines individualistischen; jene bekundet ihr einstmaliges Vorhandensein bei den Vätern auch der Babylonier nur noch in sehr umgebildeten Formen, die von dorther stammen (S. 644 f.). Die monotheistisch klingenden Aussagen von babylonischen Göttern sind entstanden aus dem persönlichen Bedürfnis der einzelnen, in dem Gott unter den vielen, den sie in besonderer Weise verehren, die ganze Fülle der Gottheit zu erblicken und in dem ihnen angehörenden Gott als dem für sie einzigen Herrn zu besitzen. Diese Zusammenfassung alles Göttlichen in dem einen bestimmten Gott hängt zusammen mit der in Babylonien frühzeitig auftretenden Bezeichnung eines Gottes durch den Gottesnamen in Verbindung mit dem singularischen Possessivpronomen. Auch darin freilich glaubten wir einen Ausläufer der alten Stammesreligion zu erkennen (S. 603). Aber dieser, wenn man ihn so nennen darf, individualistische Monotheismus hat keine Bedeutung für die Allgemeinheit, und zwischen ihm und dem Universalismus der Propheten liegen keine Verbindungslinien.

Eher als in den Häufungen aller Gottesnamen und Gotteseigenschaften auf einen einzelnen Gott läßt sich ein zu volkstümlichem Monotheismus leitendes Moment der babylonischen Religion schon seit alter Zeit darin erkennen, daß ein bestimmter Gott als „Herr der Götter" oder „Gott der Götter" bezeichnet, also an die erste Stelle über alle anderen Götter gesetzt wird[1]. Es ist das eine Steigerung der allgemein-semitischen Bezeichnung des Gottes als des Herrn, aber nichts spezifisch Semitisches. Die Erhebung eines Gottes an die Spitze des Pantheons findet sich schon frühzeitig in

[1] Für *bēl-ilē* in altbabylonischen Namen s. oben S. 281. Daneben der altbabylonische Personenname *šamaš-il-ilē* (Ranke S. 145) „Šamaš ist der Gott der Götter". Vgl. die altbabylonischen Personennamen *nannar-ašarid, sin-ašarid* (Ranke S. 128. 153. 222) „Nannar ist der Erste", „Sin ist der Erste". Diese Überordnung eines bestimmten Gottes über die anderen kommt auch vor in altsumerischen Texten: Gudea von Lagasch nennt Anu „König (*lugal*) der Götter" (Thureau-Dangin, Die sumerischen Königsinschriften, S. 100, 10, 12).

dem Zeus der Griechen und in vielen anderen Religionen, mit spezieller Betonung des Herrseins auch, wenngleich nicht so oft hervortretend wie bei den Babyloniern, bei den Ägyptern, für die wir als Ausgangspunkt dieser Überordnung eines Gottes über die anderen ebenso wie für die Babylonier die allgemeine Auffassung von dem Wesen des Gottes als des Herrn (S. 285 f.) zu erkennen glaubten. Ammon-Re ist zuletzt zum „Götterkönig" geworden[1]. Bei den Semiten ist „Herr der Götter" schon im Ausdruck die deutliche Fortbildung jedes einzelnen Gottes als des Herrn. Der Endpunkt dieser Steigerung mußte sein, wenn er einmal erreicht wurde, der Gedanke des absoluten Herrn, also des einzigen. Er liegt hier sehr nahe; denn überall in den semitischen Religionen ist jeder Gott auf seinem speziellen Gebiet absoluter Herr.

Jene babylonischen Vorstellungen haben wirklichen Monotheismus nicht erzeugt[2]. Die alttestamentliche Religion hat es getan auf dem Wege, daß der Volksgott von den Propheten rein ethisch aufgefaßt und der Zugang zu ihm auf ethischer Grundlage der nichtisraelitischen Welt eröffnet wurde. Die Völker traten nun ein in die Verbindung mit Jahwe, die in Israel gegeben war und einen anderen Gott ausschloß. In eine Gemeinschaft, die in Israel bereits vorhanden war, erhielten sie Einlaß. Der Gott in diesem erweiterten Gottesreich, dessen Mittelpunkt der Zion blieb, war, wie der einzige Herr aller Völker, so auch der einzige Gebieter des Weltalls. Damit hat die israelitische Religionsentwicklung Monotheismus erreicht, nicht aber wirklichen Universalismus der Gottesidee. Es bestand noch immer eine nationale Begrenzung in der Bedingung der Aufnahme der Heidenwelt in das Volk Israel. Nur der Beseitigung dieser letzten Scheidewand bedurfte es, um aus jenem erweiterten Gottesreich im Volk Israel ein Gottesreich in der Menschheit erstehen zu lassen. Die alttestamentliche Religion hat diese Schranke nicht abgebrochen.

[1] Erman, Die ägyptische Religion [2], S. 188.

[2] Gute Bemerkungen zu dem, was man in Babylonien als Monotheismus hat erkennen wollen, und zu dem wirklichen Monotheismus Amenophis' IV in seinem Verhältnis zum alttestamentlichen bei W. L. Wardle, The Origins of Hebrew Monotheism, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 193 ff.

7 Der Gott des Judentums als der über alles Irdische erhabene Gebieter

Die Ausdehnung des Reiches des einen Gottes seiner Bestimmung nach hatte bei den Propheten in räumlichem Sinn einen Höhepunkt erreicht, der nicht mehr überboten werden konnte. Wohl aber hat in der Auffassung von dem Herrn dieses Reiches der Begriff des Herrn in der Entwicklung der israelitischen Religion Weiterbildungen erfahren. Wir haben in anderem Zusammenhang (S. 216 ff.) die Beobachtung gemacht, daß in der nachprophetischen Zeit die Vorstellung von Jahwe als dem Herrn, dem Großen, Erhabenen, Mächtigen und Herrlichen stärker hervortrat. Dort kam es uns lediglich darauf an, die Beibehaltung und neue Betonung des Begriffs des Herrn zur Geltung zu bringen. Wir versuchen jetzt, die Folgerungen zu ziehen, die sich daraus ergeben für die Auffassung von dem Verhältnis Jahwes zur Völkerwelt und zum Weltganzen. Zugleich ist hier den Verbindungen nachzugehen, die bestehen zwischen der Anschauungsweise Israels in der spätalttestamentlichen und nachalttestamentlichen Zeit einerseits und der Entwicklung der Religion des umgebenden nicht-israelitischen Semitismus Vorderasiens in den Ausgängen des Paganismus andererseits.

Gesteigert wurde in erster Linie, wie wir bereits gesehen haben (S. 234), durch die Anerkennung eines unmittelbar auf Gott zurückgeführten Gesetzeskodex das Bewußtsein der Unbedingtheit der Forderungen Gottes als des Herrn. In dem Urheber des Gesetzes sah man nicht den einen Gott Israels, sondern den einzigen Gott aller Welt. Das von ihm gegebene Gesetz stellte eine Richtschnur dar nicht allein für das Verhalten Israels, sondern auch der Völkerwelt, sofern sie Aufnahme in das Reich dieses Gottes begehrte. Der Urheber des Gesetzes ist dem Erzähler der Priesterlichen Schrift identisch mit dem Gott, der die Welt geschaffen hat, der von dem ersten Menschen und dann wieder von Noah her der Gott der gesamten Menschheit ist. Der Gott aller Welt ist eben derselbe, der als El schaddaj sich dem Abraham kund tat, um in ein spezielles Verhältnis zu treten zu dessen Nachkommenschaft (Ge 17 1; Ex 6 3). Wie für diese, so gilt auch für die Völkerwelt sein im Gesetz ausgesprochener Wille. Ihm stand jetzt Israel gegenüber nicht nur als seinem Herrn, sondern als dem Herrn der Menschheit. Es ist eine andere Seite derselben Auffassungsweise, wenn in jüngeren Psalmen

Jahwe gefeiert wird nicht speziell als der König Israels, sondern als der der Völker (S. 234 ff.). Von diesem Standpunkt aus verehrte Israel nicht eigentlich seinen Gott als den Herrn der Welt, sondern man beugte sich dem Herrn der Welt als dem in Israel offenbar gewordenen. Israels Heil wird nicht mehr, wie es früher der Fall gewesen war, darin gesucht, daß sein Gott groß und mächtig ist, sondern darin, daß der Gebieter von Himmel und Erde zu ihm eine Stellung einnimmt wie zu keinem anderen unter den Völkern der Erde. Es ist hinfort des Volkes Israel Stolz — das bestätigt die ganze Geschichte des Judentums —, daß allein Israel unter allen Völkern seit seiner Väter Tagen den Gott anerkannt hat, 'der ein Herr des Alls ist: „Wohl dem, dessen Hilfe der Gott Jakobs . . ., der gemacht hat Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist" (Ps 146 5 f.). Daher stammt der Anspruch des Judentums auf die universale Geltung seiner Religion.

Neben der Auffassung Jahwes als des Gebieters mit Bezug auf die Menschen erfuhr eine Fortbildung der Gedanke an seine Erhabenheit über die gesamte außermenschliche Welt. Es handelt sich dabei um die Weiterführung prophetischer Gedanken. Im Kampfe mit den fremden Göttern haben sich seit Elia, dem Jahwe nicht erschien im Sturm, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern in stillem, sanftem Sausen, die Propheten bemüht, ihren Gott darzustellen als verschieden von den Naturkräften, in denen die umwohnenden Völker ihre Götter erkannten. Die gesamte Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffs strebt dem Ziele zu, Gott von der Welt und dem, was in der Welt ist, zu unterscheiden. Diese Auseinanderhaltung macht sich in der späteren Zeit geltend durch das neue Hervortreten bestimmter Attribute für Gott und das Göttliche, besonders in der Betonung der Erhabenheit Gottes über den Wechsel alles Irdischen. Seine Ewigkeit, von der die Älteren nur andeutungsweise geredet hatten, tritt seit Deuterojesaja in den Vordergrund. Er nennt ihn den ersten und den letzten (44 6; 48 12). Die Psalmen preisen in liturgischen Formeln mit variierenden Ausdrücken von allem, was an Gott ist, seinem Namen, seinem Königtum, seiner Gnade und Treue, daß es für Ewigkeit sei[1]. Damit ist zu ver-

[1] S. Adonis u. Esmun, S. 497 f. Dazu noch Ps 145 13 „dein Königtum ein Königtum aller Ewigkeiten".

gleichen die Häufigkeit der Benennung Gottes und des Göttlichen mit αἰώνιος im hellenistischen Judentum (s. dazu unten S. 699 ff.).

Der Gedanke der Erhabenheit Gottes über das, was in der Welt ist, findet einen Ausdruck schon in dem neuen Hervortreten der Gottesbenennungen mit der Bedeutung „groß, mächtig", das wir für die nachprophetische Periode beobachtet haben. Besonders ist charakteristisch der häufige Gebrauch von *ʿeljōn* „erhaben" in Psalmen und Sirach und das in Daniel entsprechende *illājā'* (S. 222 f.). Wie beliebt dieser Gottesname war, geht noch mehr hervor aus dem in den Übersetzungen hebräischer oder aramäischer Texte viel gebrauchten ὕψιστος und θεὸς (ὁ) ὕψιστος, dieses schon im Pentateuch für *ēl ʿeljōn* (Ge 14 19. 20. 22)[1].

Nach diesen Charakterisierungen Gottes wird es nicht nur als eine abkürzende Ausdrucksweise zu verstehen sein, daß in Sirach *ādōn* oder *hā-ādōn* als Gottesbenennung absolut gebraucht wird (S. 217), sondern damit scheint im Unterschied von der alten Vorstellung Jahwes als des Herrn Israels bezeichnet zu werden der Herr in eminentem Sinne, der Allherr. Als eine Fortbildung dieser Auffassungsweise glaubten wir ansehen zu sollen das von den Sopherim im Werte eines Eigennamens eingeführte *ădonāj*, d. h. der Herr in absolutem Sinne (II Teil, S. 307).

Schon wenn nur die bisher angeführten Momente der späteren Gottesbenennung zusammengefaßt werden, liegt darin, obgleich wir für den Gebrauch der Gottesnamen in der nachprophetischen Periode ein Zurückgreifen beobachtet haben auf alte Benennungen als des Herrn, des Großen oder des Mächtigen, doch eine über die Vorstellungsweise der älteren Zeiten bestimmt hinausgehende Art der Auffassung. Jene alten Namen erhalten in der neuen Anwendung einen neuen Wert; sie werden frei von der Beziehung auf den Volksgott als den Herrn und besitzen nun selbständige Bedeutung.

In Parallele mit *ădonāj* als dem Namen des einen Gottes, der ihn bezeichnet als den Herrn schlechthin, steht die Auffassung Muhammeds und der orthodoxen islamischen Theologie von Allah als dem Gott, der, aus ferner Höhe die Welt beherrschend, unbedingte und willenlose Unterwerfung unter das von ihm Bestimmte

[1] Eingehenderes zu diesen Gottesbenennungen des späteren Judentums bei Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2], 1906, S. 356 ff.; [3] 1926, S. 310 ff.

fordert. Wir haben an früherer Stelle (II Teil, S. 315) die Frage aufgeworfen, ob in dem alttestamentlichen Gedanken „unser Herr", d. h. der den Seinen angehörende Herr, oder aber in dem islamischen „der Gebieter" die ursprüngliche Färbung der semitischen Gottesvorstellung zu suchen sei. Wenn wir jetzt den Entwicklungsgang des Gottesbegriffs bei semitischen Völkern, wie wir ihn zu zeichnen versuchten, überblicken, so ist es deutlich, daß hier seit den Anfängen der Religion der Gedanke der Gemeinschaft mit dem Gott eingeschlossen war in der im Mittelpunkt stehenden Vorstellung von dem Gott als dem Herrn. Im Gottesbegriff Muhammeds und in der Theologie des Islam, so weit sie ihn aufrecht erhält, ist der Gedanke der Gemeinschaft dem der unbedingten Unterwerfung gewichen. Darin war Muhammed, soweit nicht individuelle Disposition ihn zu dieser Auffassung bestimmte, abhängig von dem in *ădonāj* ausgedrückten Gottesbegriff der späteren Schriftgelehrten. In der lebendigen Religion des Judentums ist er, wie wir weiter sehen werden, nie der herrschende geworden, und auch Muhammeds Deismus ist in der praktischen Religion des Islam gemildert worden durch das offenbar aus alter Vorstellungsweise beibehaltene *rabbī* „mein Herr" (vgl. S. 590), worin nach altsemitischer Art der Zusammenhang des Menschen als des Knechtes mit dem Gott als seinem Herrn zum Ausdruck kommt.

Aber auch im Judentum fand man neben der immer beibehaltenen Auffassung Gottes als des zugehörenden Herrn für seine Bezeichnung als des Allherrn die einfache Benennung „Herr" oder „mein Herr" nicht immer deutlich genug. Der Samaritaner Marka wendet alleinstehendes מרה „Herr" in absolutem Gebrauch auf Gott an[1]; aber in jüdisch-aramäischen Schriften wird *mārē'* niemals in dieser Weise gebraucht, vielfach dagegen mit Genitiven, die auf die Weltherrschaft und Überweltlichkeit Gottes verweisen. So haben wir es in Buch Daniel beobachtet (S. 220). In den Papyri von Elephantine findet sich *mārē' šĕmajjā'* als Apposition zu *jhw* (ed. Sachau 2, 15). Damit wird nicht bezeichnet der Gebieter über den Himmel, sondern der Herr, der im Himmel ist[2], entsprechend dem in den alttestamentlichen Schriften aus der persischen Periode gebrauchten Namen *ĕlāh šĕmajjā'* oder *ĕlohê ha-šāmajim*, die nur bedeuten können „der Gott, der im Himmel ist". Diese verschiedenen Namensformen

[1] S. Dalman, Die Worte Jesu, S. 148.

[2] Vgl. oben S. 36 f. zu *ba'al šamīm*.

bringen die Erhabenheit Gottes über die Erdwelt zum Ausdruck. Daneben noch zahlreiche andere Spezialisierungen in der Bezeichnung Gottes als des Herrn, so „Herr der Ewigkeit" oder vielleicht — es ist darauf zurückzukommen — „Herr der Welt" im Buche Henoch: *ĕgzī'a ʿālam* 58 4; 81 10; dieses wird auf griechisches ὁ κύριος ὁ αἰώνιος oder auch ὁ κύριος τοῦ αἰῶνος und zuletzt auf aramäisches, uns allerdings nur im Palmyrenischen bekanntes, מרא עלמא des Urtextes zurückzuführen sein[1]. Hierher gehört auch im Buche der Jubiläen (ed. Charles[2]) 31 18 *ĕgzī'a kullū ʿālamāt*, dominus saeculorum, worin *ʿālamāt* sicher bedeutet „Ewigkeiten" oder vielleicht eher, wenn das vom Lateiner nicht ausgedrückte *kullū* zu berücksichtigen ist, „aller Zeitläufe", wonach dann wohl auch *ĕgzī'a ʿālam* 25 23 aufzufassen ist „Herr der Ewigkeit" (nicht „Herr der Welt"). Ob auch hier ein aramäischer oder nicht vielmehr ein hebräischer Name zugrunde liegt, muß dahingestellt bleiben. Zu vergleichen ist מרי עלמא im jerusalemischen Targum[3], hier gewiß nach dem späteren Sprachgebrauch mit der Bedeutung „Herr der Welt". Zu dem *māre'* (*marê*) in diesen Anwendungsweisen bildet eine Parallele im nachalttestamentlichen Hebräisch *ribbōn* „Herr" in Verbindung mit Genitiven: *ribbōnō šel ʿōlām* „der Herr der Welt"[4], *ribbōn kol ha-maʿăśīm* „der Herr alles Geschaffenen"[5]. Eine andersartige Parallele bietet die Damaskusschrift (s. II Teil, S. 126 f.) in der Gottesbenennung „Fürst (*śar*) der Lichter" (ed. Schechter S. 5, 17 f.)[6].

Der Steigerung der Auffassung Gottes als des Gebieters und des Erhabenen entspricht die Vorstellung der Späteren von dem Verhältnis des Verehrers ihm gegenüber. Den uralten Gedanken vom Menschen dem Gott gegenüber als dem Knecht fanden wir (S. 228 ff.) in der nachprophetischen Zeit neuauflebend. Bezeichnender noch ist, daß, schon vorbereitet durch Deuterojesaja und begründet in den Verhältnissen des Exils, die Anschauung von den Frommen als den *ʿănijjīm*, den Geringen oder Armen dem großen Gott gegen-

[1] Diese Form ist für das Original des Henoch wahrscheinlicher als das doch wohl erst einer späteren Zeit angehörende רבון כל עלמיא Targ. jer. (Ps.-Jon., ed. Ginsburger) Ge 18 30. 32.

[2] S. II Teil, S. 140, 3.

[3] Targ. jer. (Ps.-Jon., ed. Ginsburger) Ge 22 1; 49 27.

[4] Aboth d. R. Nathan ed. Schechter S. 20. 24. 32.

[5] Tos. Soṭa c. 7 (ed. Zuckermandel S. 307, App. zu Z. 10).

[6] Vgl. *śar* als Gottesbenennung in Daniel S. 220.

über an Verbreitung gewinnt. Eigentlich kommt dies Prädikat allen Menschen zu; aber da nur die wirklichen Gottesverehrer seine Berechtigung anerkennen, wird in den Psalmen *ʿānī* geradezu zur Bezeichnung des Frommen als Synonymum von *ḥāsīd*[1]. Ein nachexilischer Prophet (Jes 57 15) bringt den Zusammenhang dieser Auffassung von dem Gottesverehrer mit der von der Erhabenheit Jahwes zum Ausdruck, indem er diesen sich selbst charakterisieren läßt mit den Worten: „In der Höhe und im Heiligtum wohne ich und bei dem, der zerschlagen und gebeugten Geistes ist".

Das wachsende Bestreben des späteren Judentums, die Welterhabenheit Gottes zum Ausdruck zu bringen, steht in Zusammenhang mit analogen Erscheinungen, die im ausgehenden Paganismus zunächst des westlichen Orients und von da aus zuletzt im gesamten Umfang des römischen Reiches hervortreten.

Gesteigert wurde die Auffassung der Gottheit als des erhabenen Herrn, wie im Judentum ebenso überhaupt in den vorderasiatischen Religionen, durch den Einfluß des Parsismus, wo Ahuramazda, der „hochweise Herr", als der einzige Herr des Guten und Lichten im Weltall gilt und als solcher die ganze Welt vom Himmel her regiert, umgeben nach der Art eines Großkönigs von dem Gefolge seiner Trabanten. Ihm gegenüber nimmt die Gesamtheit der Daevas mit ihrem Reiche der Finsternis und des Bösen eine zweite Stelle ein; es ist nur die negative Seite des Weltganzen, über die sie Gewalt haben, und sie selbst mit ihrem Reiche sind wohl schon früh einem endzeitlichen Untergang bestimmt gedacht worden. Von dem eigentlich einzigen Gott Ahuramazda, der im Unterschied von dem Jahwe der Propheten und überhaupt von den Göttern des älteren Semitismus keinen nationalen Charakter besitzt, ist im Judentum jener Name „Gott des Himmels" entlehnt; besonders von Fremden und Fremden gegenüber wird er in den Ausgängen der alttestamentlichen Literatur gebraucht[2]. Ganz unbekannt allerdings war diese Vorstellung sowohl den Juden als überhaupt den Westsemiten nicht. Daß Jahwe im Himmel wohnt, setzen schon Erzählungen des elohistischen Buches voraus, in denen der Engel Elohims vom Himmel herab redet und die Engel auf einer Leiter von dort herniedersteigen. Bei Phöniziern

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Die alttestamentliche Religion und die Armen", Preußische Jahrbücher 149, 1912, S. 209 ff.

[2] Vgl. Lidzbarski, Ephemeris I, S. 250.

und Aramäern fanden wir eine entsprechende Vorstellung im Himmelsbaal (S. 36f.). Aber das Alte Testament gebraucht die Namen „Gott des Himmels“ oder „Herr des Himmels“ vor der persischen Periode nicht.

Mehr als durch seinen Wohnort im Himmel unterscheidet sich Ahuramazda von dem Jahwe der Älteren durch die Art seines Verkehrs mit der Welt. Ihn umgeben Götter zweiten Ranges oder dienende Geister, die zwischen ihm und der Erdwelt vermitteln. Unter dem Einfluß dieser Vorstellung nehmen im nachexilischen Judentum die Engel, die bis dahin nicht wesentlich anderes waren als Erscheinungsformen Jahwes, eine selbständigere Stellung ein. Fast nur noch durch ihre Vermittlung tritt Gott zu der Welt in eine Beziehung. Mit dem nachexilischen Sacharja redet Jahwe nur selten direkt; in der Regel verkündet er ihm seinen Willen durch einen ihm als Dolmetsch dienenden Engel; Gott selbst bleibt der unmittelbaren Berührung mit der Welt entrückt, beinahe auch der mit seinen Propheten. Engelartige Mittlerwesen spielen in später Zeit auch auf syro-phönizischem Boden eine Rolle[1].

Unsicher ist, ob auf persischen Einfluß zurückzuführen ist, daß in der spätesten alttestamentlichen Zeit bestimmte Seiten des göttlichen Wesens aus diesem gewissermaßen heraustreten und zu Vermittlungen zwischen Gott und dem Menschen werden. Der schon bei Deuterojesaja (48 16; vgl. 61 1; 63 10. 11) von Jahwe nahezu losgelöste Geist Jahwes und im einleitenden Teile der Proverbien die Personifikation seiner Weisheit lassen sich doch aus unabhängiger jüdischer Entwicklung erklären, und zugleich sind wir nicht sicher darüber unterrichtet, seit wann die Begleiter des Ahuramazda aufgefaßt wurden als Verselbständigungen ursprünglich ihm eignender Eigenschaften. Jedenfalls aber wird durch jene alttestamentlichen Ansätze zu Hypostasen, wie sie auch entstanden sein mögen, Gott der Berührung mit der Erdwelt noch weiter entzogen.

Speziell auf die Gottesvorstellung des Judentums hat nur einen geringen Einfluß ausgeübt jener Dualismus, der in der Verteilung der Welt auf Ahuramazda und die Daevas liegt. Wenn persische Einwirkung dabei im Spiele war, daß der überirdische Charakter Jahwes gesteigert worden ist, so blieb er doch mehr der einzige

[1] Belege bei Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain [2], Paris 1909, S. 388, 38; deutsche Ausgabe, [2] 1914, S. 309, 38.

Herr der Welt in allen ihren Bestandteilen, auch den finsteren und bösen, als Ahuramazda es war. Allerdings ist es nicht unwahrscheinlich, daß schon auf alttestamentlichem Boden in dem Satan der Bücher Hiob und Sacharja und mehr noch in dem der Chronik (I 21 1) eine ältere israelitische Vorstellung vom Satan eine Umbildung erfahren hat nach dem Vorbild des Angramainju, der im späteren Parsismus an die Spitze des Reiches der Daevas gestellt wurde. Jedenfalls sind jüdische Dämonen, wie besonders deutlich der Asmodi des Buches Tobias, aus der mazdanajasnischen Religion entlehnt. Aber sowohl der Satan als auch diese Dämonen haben im Judentum — anders liegt es in altchristlicher Theologie und ihren Nachwirkungen — immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt; auch der Satan bleibt Gott gegenüber ein dienstbares Wesen. Schädliche und dem Menschen feindliche Dämonen haben überall im Semitismus seit alters ihre Stelle gehabt, am deutlichsten uns bekannt als die Utukkus der Babylonier[1]; aber sie können gegen den Willen der Götter nichts ausrichten. Auch später hat in semitischer Weltanschauung eigentlicher Dualismus nie Platz gefunden, am wenigsten im späteren orthodoxen Judentum, das der anders verfahrenden Apokalyptik gegenüber die am meisten geradlinige Fortsetzung altisraelitischen Glaubens darstellt. Dem Gott des orthodoxen Judentums tritt nie eine zweite Macht als Schöpfer des Bösen und des Schädlichen in der Welt zur Seite. Dem Ausspruch Deuterojesajas „der da bildet das Licht und schaffet die Finsternis“ (Jes 45 7) ist von der rabbinischen Theologie nicht widersprochen worden. Damit hat das Judentum das ausschließliche und unbedingte Herrsein Gottes gewahrt[2].

Auch unabhängig von den Einflüssen des Parsismus hat sich im ausgehenden Paganismus eine Steigerung des Transzendentalen in der Gottesvorstellung gebildet, zu der sich vielfach Parallelen im

[1] S. Artikel „Feldgeister“ PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 1 ff.

[2] Eine größere Rolle spielt der Einfluß des persischen Dualismus bei den Neuplatonikern und in den Anfängen des Christentums, im Judentum in durchgreifenderer Weise nur, wie neuerdings wieder Eduard Meyer, Die Anfänge des Christentums, Bd. II, 1921, S. 106 ff. zur Darstellung gebracht hat, in der Eschatologie. Für die Gottesvorstellung des späteren Judentums hat er den Einfluß wohl überschätzt, wesentlich, wie mir scheint, auf Grund eines Mißverständnisses rabbinischer Anschauung von göttlichen Hypostasen. Hier wird seine Darstellung zu berichtigen sein nach G. F. Moore, Intermediaries in Jewish Theology, The Harvard Theological Review, Bd. 15, 1922, S. 41 ff. und Judaism, 1927, Bd. I, S. 417 ff. Vgl. übrigens E. Meyer a. a. O., Bd. III, 1923, S. 649 f.

Judentum finden, ohne daß sich überall entscheiden ließe, ob ein Abhängigkeitsverhältnis vorliegt, noch weniger, wo das Primäre zu suchen ist. Der aus Babylonien nach dem westlichen Syrien übertragene Gestirnkult dachte die Götter durch weite Fernen von der Erde getrennt. Alte tellurische Gottheiten der Kanaanäer und Aramäer wurden, wie sich am deutlichsten in der Auffassung der Astarte und Atargatis erkennen läßt, in Sterne umgewandelt. Daneben trat altsemitischer Sonnendienst, alle anderen Gottheiten zurückdrängend, an die erste Stelle, und alttestamentlicher Gottesbenennung entsprechend wurde der Sonnengott mit Vorliebe als βασιλεύς bezeichnet. Ihm, dessen Licht der ganzen Welt gilt, kam kein nationaler Charakter zu. Er konnte angesehen werden als Weltherr, und ihm fehlt in manchen Formen seines Kultus nicht viel von der Geltung als des einen Gottes der Menschheit. Erst in Zusammenschmelzung mit dem syrischen Sonnengott ist der persische Mithra zu dem Anspruch eines Universalgottes gelangt und hat als solcher später lange Zeit mit dem einen Gott des Christentums um die Herrschaft über die Völker des römischen Reiches gerungen. Die Vorstellung von der Einheit eines Willens, der in den ununterbrochen gleichmäßigen Bewegungen der Gestirnwelt waltet, führte in der Religion der Phönizier und Aramäer um so leichter zu einem Glauben, der an Monotheismus grenzt, als die Baale der einzelnen Lokalkulte untereinander wenig verschieden waren; in der hellenistischen Periode wird fast jeder von ihnen als Zeus bezeichnet. So konnten sie ineinander überfließen und wie Manifestationen eines und desselben Gottes erscheinen. Zum Teil verloren die einzelnen Götter so sehr an Bedeutung ihrer individuellen Gestalt, daß sie einer sehr unbestimmten Schicksalsmacht den ersten Platz einräumten. Anknüpfend an ältere Vorstellungen kommt auf aramäischem Boden der Kult einer Gottheit Gad „Schicksal" auf, die mit der griechischen Tyche identifiziert wird [1].

Neben dem Gedanken an einen einzigen Willen, der die Himmelssphären bewegend die Einheitlichkeit und Regelmäßigkeit in den Kreisläufen der Himmelskörper hervorbringt, förderte eben dieselbe Beobachtung der Gestirne den Glauben an die Ewigkeit der Bestimmungen, die ihnen die unabänderlich gleichmäßigen

[1] S. Artikel „Gad" PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 328 ff. und oben S. 171. 471, 2. 3. 509, 2.

Bahnen vorgeschrieben haben[1]. Während im Judentum der Gedanke an eine abstrakt aufgefaßte Schicksalsmacht nie Wurzel gefaßt hat, sind es besonders die Vorstellungen eines höchsten und eines ewigen Gottes, in denen sich der Paganismus in seinen Ausgängen und das spätere Judentum berühren.

Wo sich das in älterer Zeit als Gottesbenennung seltene ὕψιστος später auf nicht-jüdischem Boden als solche findet, liegt es nach der Örtlichkeit der Belege vielfach nahe, an jüdische Beeinflussung zu denken, und auch darüber hinaus ist indirekte Abhängigkeit vom Judentum nicht ausgeschlossen. Aber überall liegt sie doch kaum vor (S. 81 ff.). Jedenfalls hat der Paganismus in dem seit Commodus vorkommenden Namen Jupiter summus exsuperantissimus eine selbständige Steigerungsform und daneben noch andere analoge hervorgebracht, die alle in der Art ihrer Bezeugung und in der Verbindung mit anderen Gottesbenennungen für ihre Herkunft nach dem semitischen Orient verweisen[2]. Im Hellenismus Vorderasiens begegnen sich ferner in auffallender Häufung die freilich nicht absolut neuen Gottesepitheta μέγας und μέγιστος[3] mit viel gebrauchten Gottesbenennungen besonders des späteren Judentums, die auch ihrerseits ältere Vorbilder haben (S. 220 ff.). Hier wird mitwirkend eingreifen ägyptische Bezeichnung dieses oder jenes Gottes als des „großen" (S. 286).

Das Judentum und der nachalexandrinische Paganismus berühren sich in der Vorstellung von der Ewigkeit der Gottheit nicht nur dem Gedanken nach, sondern auch hier liegen deutlich direkte Zusammenhänge der Gottesbenennungen vor. Mit der jüdischen Benennung Gottes als „Herr der Ewigkeit" oder „der Welt" (S. 679) hängt zweifellos zusammen die palmyrenische des Baʿalšāmīn mit מרא עלמא[4]. In der Anwendung auf den palmyrenischen Gott wird die Bedeutung „Herr der Welt", wenn sie für ihn überhaupt zutrifft, als sekundär anzusehen sein, als entstanden aus der anderen „Herr der Ewigkeit"[5].

---

[1] S. dazu die schönen Ausführungen von Cumont a. a. O. [S. 681, 1], S. 189 ff. bzw. S. 203 ff.

[2] S. Cumont, Jupiter summus exsuperantissimus, Archiv f. Religionswissenschaft IX, 1906, S. 323 ff.

[3] Belege aus syrischem Gebiet s. oben S. 70 ff. Ebenso finden sich diese Gottesepitheta häufig auf ägyptischem Boden in Papyrusurkunden und in den Zauberpapyri.

[4] Zu den Angaben in Epigraph. S. 342 s. v. עלמא noch Sobernheim II no. 35 = Répert. 2144 ohne den Namen des Gottes.

[5] S. zu der Frage Nöldeke bei Cumont a. a. O., S. 376 bzw. S. 299.

Gewiß nämlich schließt diese die Bedeutung „Herr der Welt" ein. In einer palmyrenischen Inschrift (Répert. 2143 B, 1) wird einem öfter vorkommenden ungenannten Gott beigelegt das Prädikat מרא כל „Herr des Alls"; unmittelbar voran steht die auf den ungenannten Gott häufig angewandte Formel לעלמא ה[לבריך שמ]. Hier ist wahrscheinlich der Ausdruck מרא כל Ersatz für das gewöhnliche מרא עלמא, um eine Wiederholung des עלמא zu vermeiden[1]. Daß aber das עלמא ursprünglich in dem Sinn „Ewigkeit" gemeint war, ergibt sich aus jener feststehenden und nicht mehrdeutigen Bezeichnung für den ungenannten Gott mit „dessen Name gepriesen לעלמא" (vgl. Vog. 74 ff.), d. h. in Ewigkeit. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser palmyrenische Gebrauch von עלמא aus dem Judentum stammt[2], was die vielfache Anwendung von *ʿōlām* in den Doxologieen des Psalters nahelegt, namentlich die Formel „gepriesen ist sein herrlicher Name in Ewigkeit" Ps 72 19 (vgl. Ps 89 53 und auch Ps 145 1. 2. 21). Hierher gehört noch die Gottesbenennung *ḥaj ʿālĕmā'* Da 4 31 oder *ḥê hā-ʿōlām* Da 12 7 „der ewig Lebende", die als weiteres Motiv dafür in Betracht kommt, auch in dem *ʿālĕmā'* der Gottesnamen „Ewigkeit" als die ursprüngliche Bedeutung anzusehen. Ebenso wird es liegen in der schon oben (S. 679) angeführten Gottesbenennung *mārē' (marê) ʿālĕmā'*. Aus dem Buche der Jubiläen sind hier anzureihen die Namen *amlāka ʿālam* 12 29 und *amlākōmū la-ʿālamāt* 25 15. Der griechische Text wird dafür gehabt haben ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος und ὁ θεὸς τῶν αἰώνων, der Urtext eher hebräische als aramäische Formen, die gewiß die Bedeutung „Gott der Ewigkeit" und „Gott der Ewigkeiten" hatten, da wohl von dem Herrn, aber nicht von dem Gott der Welt oder Welten geredet werden konnte.

Kaum speziell auf derartige aramäische oder hebräische Namen, aber auf den darin ausgesprochenen Gedanken, der jüdischer und spätsyrischer Religion angehört, gehen zurück die in der hellenistischen Periode und in der Kaiserzeit vom Orient her in den Okzident hinüberfließenden Gottesepitheta αἰώνιος und aeternus, denen das häufige αἰώνιος in jüdisch-hellenistischer Literatur zur Seite steht. Sie kommen zunächst vorzugsweise für die aus Syrien stammenden Gestirngottheiten vor. Möglicherweise ist an der Verbreitung auch

[1] Vgl. Lidzbarski, Ephem. II, S. 297.
[2] So Lidzbarski, Ephem. I, S. 258.

hier Ägypten mitbeteiligt. Schon Amenophis IV nennt seinen Sonnengott den „Herrn der Ewigkeit“[1].

Deutlich geht ein gemeinsames Streben nach Steigerung der Vorstellung von der Größe und Überweltlichkeit der Gottheit seit dem Vordringen der Perser in den Westen, mehr noch seit der Welteroberung Alexanders durch alle Länder des westlichen Orients und verbreitet sich, auch hier an alte Gottesvorstellungen anknüpfend, auch über den Occident. Der Zusammenhang dieser Erscheinungen findet seine Erklärung in der Aufhebung der Grenzen zwischen den einzelnen Völkern, in der Verbreitung der internationalen hellenistischen Bildung und schließlich in der Zusammenfassung der Nationen zu dem großen römischen Reiche. Die Vermischung, die auf diesen Wegen entstand auch zwischen den Religionen der verschiedenen Völker, ließ die Bedeutung der Götter der einzelnen Länder erblassen und erweckte die Sehnsucht nach einem größeren und höheren, einem allgemein anerkannten Gott.

Auch das Judentum, obgleich in sich selbst und besonders in seiner Religion abgeschlossener und befestigter als die anderen Nationen, ist von der allgemeinen Wendung nicht unberührt geblieben. Was an dem Gottesglauben der nachalexandrinischen Zeit charakteristisch ist, fand kaum irgendwo so intensiv vorbereiteten Boden wie gerade im Judentum. Das von ihm neu Aufgenommene diente dazu, alte Eigenart seines Gottesglaubens zu befestigen und zu steigern. Die alte, noch lange sehr anthropomorphe Auffassung von Gott als dem Herrn ist dadurch fortgebildet worden zu der von dem aus unendlicher Erhabenheit und in konstanter Unveränderlichkeit über alles Irdische und seinen Wechsel unbedingt Gebietenden.

8 Der Gott des Judentums als persönlicher, der Gemeinschaft seiner Verehrer angehörender Gott.

Aber dem mit der Entwicklung des ausgehenden Paganismus Gemeinsamen gegenüber hat das Judentum im Gottesbegriff doch auch seine Eigenart sehr bestimmt gewahrt. Sie besteht einmal darin, daß im Gegensatz zu dem pantheistischen Henotheismus der Umwelt die alte Auffassung Gottes nicht nur als einer einheitlichen Macht, sondern als eines persönlichen Herrn gewahrt blieb. Wie

[1] Erman, Die ägyptische Religion [2], S. 80.

hoch auch Jahwe der Menschheit und der Welt entrückt wurde in unerreichbare überhimmlische Fernen, so hat er doch sich dort nicht aufgelöst in die Unendlichkeit des Raumes oder der Zeit, sondern als eine Individualität ist er gewissermaßen wie an einem bestimmten Punkte des Weltalls zu finden. Es ist nicht willkürliches Spiel der Phantasie, daß späteres kabbalistisches Judentum und noch moderne Vertreter seiner Gedanken es sich so vorgestellt haben, als ob die Schekinah, die göttliche Gegenwart, dem den Kosmos durchdringenden Menschengeist in irgendeiner seiner Sphären begegnen müsse[1].

Mit der Auffassung Gottes als einer individuellen Persönlichkeit hängt zusammen das zweite, daß der Jude zu diesem göttlichen Herrn ein ganz anderes Verhältnis hat als der Verehrer der Tyche oder auch der des Helios oder des Mithra zu der über ihm waltenden göttlichen Macht. Dem frommen Heiden, der in diesen Gottesvorstellungen lebte, blieb, wenn er dem allgemeinen religiösen Bedürfnis, die Gottheit nicht nur aus der Ferne anzubeten, sondern ihr nahe zu kommen, Genüge verschaffen wollte, nichts anderes übrig als der Versuch, von seiner Person das Irdische abzustreifen und durch einen Verwandlungsprozeß der Gottheit gleich oder doch verwandt zu werden. Die Mysterien suchten das zu ermöglichen. Aber sie waren nicht jedem zugänglich, und, wenn sie es waren, verlangten sie einen mühevollen und langen Weg zu dem Ziele. Der Israelit konnte die Gottesnähe, die *ḳirbat ĕlohīm* Ps 73 28, überall finden. Der persönliche Gott, der wohl jenseits des Himmels thronte, aber eben deshalb als über den Raum erhaben an ihn nicht gebunden war, neigte sich aus seiner Höhe zu ihm hernieder, und er konnte vor ihn treten nicht nur als vor den Herrn, sondern als vor s e i n e n Herrn.

Dies war dem Israeliten möglich, weil die Fortbildung der Vorstellung von dem Herrn des Volkes Israel zu der von dem Herrn schlechthin, dem Herrn des Alls, wie wir an anderer Stelle sahen (II Teil, S. 245 ff.), den Zusammenhang des Allherrn mit dem Volke Israel nicht aufhob. Auch in der nachalttestamentlichen Entwicklung des

[1] Was Franz Delitzsch in seinem für seine theologische Anschauungsweise am meisten charakteristischen „System der biblischen Psychologie“ [2] 1861, S. 49 als biblische Auffassung angibt, war doch wohl auch seine eigene oder doch eine Auffassung, für die er sympathisches Verständnis besaß: „מָקוֹם Ort oder Sphäre des innergöttlichen Selbstlebens, von wo Gottes inweltliches Wirken Mi 1 3. Jes 26 21 . . . für Himmel und Erde ausgeht“.

Judentums bleibt bestehen der Gedanke der Zugehörigkeit Israels und seiner einzelnen Glieder und — so müssen wir im Sinne des späteren Judentums und schon der Propheten hinzufügen — ebenso eines jeden aus allen Völkern der Erde, der sich Israel anschließen will und aufgenommen wird in seine Gemeinschaft (Jes 56 6 ff.). Dieser Gedanke prägt sich darin aus, daß auch die jüngeren Benennungen Gottes als der Herren, *māre'* und *ribbōn*, häufig verbunden werden mit dem Pronominalsuffix, das hinweist auf die Zugehörigkeit Gottes zu den damit bezeichneten Personen: *ribbōnī* entspricht im Neuhebräischen der alten Anrede an Gott mit *ădonī*[1]. Auch der als Weltherr gedachte Herr ist für die Glieder des israelitischen Volksverbandes der ihnen angehörende Herr; durch die Steigerung der Transzendenz Gottes ist der Gedanke der unmittelbar gegebenen oder erreichbaren Gottesgemeinschaft nicht aufgegeben. Nicht mit derselben Kraft, aber doch in annähernd analoger Weise dient in der lebendigen Religion des Islam nach echt semitischer Weise das *rabbī* „mein Herr" (S. 590) dazu, über die Schranken hinüber, die zwischen Allah und den Menschen stehen, zu einer Annäherung an Gott zu gelangen.

Dem alttestamentlichen und auch noch spätjüdischen Gedanken der Zugehörigkeit zu Gott weiß ich in Verbindung mit den universalistischen Gottesvorstellungen des ausgehenden Heidentums eine wirklich entsprechende Parallele nicht an die Seite zu stellen. Auch das „mein Gott" in spätägyptischer Religion, von dem schon die Rede war (S. 594 f.), gehört nicht hierher; denn dort handelt es sich nicht um ein Verhältnis zu dem Universalgott, auch nicht um das zu dem Gott einer Gemeinschaft, sondern um das zu einem individuellen Schutzpatron. Ähnlich liegt es mit den Gottesepitheten *ădonī* und *mārĕ'ī* und dem entsprechenden κύριος auf heidnischem Gebiet. Sie drücken, auch das κύριος, wenn wir es richtig verstanden haben, in Dedikationen und anderer Anwendung aus das Verhältnis eines einzelnen Menschen zu einem bestimmten Gott, dem — sei es nun einem überall verehrten oder einem lokalen — er Huldigung dar-

[1] S. Dalman, Die Worte Jesu, S. 147. Selten wird *ribbōn* für Gott absolut gebraucht, und zwar, soviel ich sehe, nur prädikativ, nicht im Wert eines Eigennamens. Im Targum jer. (ed. Lagarde zu Ma 1 6 bedeutet כריבון für אֲדוֹנִים des alttestamentlichen Textes nicht „wie der Herr", sondern „wie ein Herr". Das Wort besitzt also nicht für sich allein die Bedeutung „Allherr", sondern erhält sie erst durch nähere Bestimmungen.

bringt als seinem persönlichen Herrn (II Teil, S. 273 ff.). In der Art, diese Schutz- oder Privatgötter zu benennen, äußert sich das durch keinen abstrakten Gottesbegriff auszulöschende Bedürfnis des Menschenherzens nach Gottesgemeinschaft. Aber ein anderes als ein individuelles Verhältnis besteht hier nicht. Von einem Zusammenhang derer, die einen bestimmten Gott als *ādōn*, *mārē'ī* oder κύριος verehren, zu einer Gemeinschaft hören wir nichts. Aber doch glaubten wir in jenen Benennungsweisen, die in altgriechischer und altrömischer Art, von der Gottheit zu reden, kein Analogon haben, einen Rest zu erkennen von dem Bewußtsein des Zusammenhanges mit der Gottheit in alter Stammesreligion der Semiten.

Im Judentum dagegen ist das aus alter Zeit beibehaltene „mein Herr" deutlicher Ausdruck des Bewußtseins der Zugehörigkeit zu einem Volke, einer Gemeinschaft von Verehrern des Herrn der Welt, zu einem seit der Väter Zeiten bestehenden Reiche, in dessen König jeder einzelne als ein Glied des Ganzen seinen Herrn verehrt. Die für das spätere Israel charakteristische Stellung in der Religionsgeschichte ist nicht sowohl sein Monotheismus als der Gedanke eines von dem einen Gott regierten Reiches mit universalen Ansprüchen. Dieser Gedanke gibt sich durch die ganze Geschichte des Judentums hindurch äußerlich kund in dem Gemeinschaftssinn, der, das Bestehen eines selbständigen Volkstums überdauernd, in den Nachkommen des Volkes Israel fortlebt. Das oft zur Karikatur gewordene und schon in der römischen Welt verspottete Zusammenhalten der Judenschaft findet geschichtlich seine Erklärung und hat eine oft zurückgedrängte und vergessene, aber doch noch bis heute nachwirkende ideale Seite in dem Bewußtsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem von dem einen Gott in diesem Volke begründeten Reiche.

9 Das Gottesreich als universale Größe in Christentum und Islam

Was Christentum und Islam in verschiedener Weise vom Gedanken eines Gottesreiches besitzen, ist Erbe aus dem Judentum und dieses im letzten Grunde die Ausbildung einer den semitischen Religionen überhaupt eignenden Vorstellungsweise.

Den Rahmen der Botschaft des Evangeliums, wie sie aus dem Munde Jesu erging, bildet der Gedanke des Gottesreiches oder des Himmelreiches. An dem damit ausgedrückten Begriff in abstrakter

Fassung ist nichts Neues. Auch Jesu Benennung des Herrn dieses Reiches als „Unser Vater im Himmel" ist in ihren einzelnen Momenten nicht ohne Vorbild, nicht das „im Himmel" und nicht das „Vater" und das „unser". Wenngleich das Alte Testament in der Regel von Jahwe als dem Herrn redet, so wird doch der Herr als Vater gedacht, und auch der Ausdruck „unser Vater" fehlt in ihm und ebenso im späteren Judentum nicht ganz[1]. Aber — abgesehen von den Forderungen, die das Evangelium stellt an den, der das „Unser Vater" sprechen darf, von der Art, wie der Eintritt in das Himmelreich erschlossen und der Gedanke des Reiches umgebogen wird in den eines innerlichen Besitzes — neu ist, um hier nur von dem Reich in dem Sinne der Ausdehnung zu reden, die universalistische Tendenz, in welcher die neutestamentliche Predigt vom Himmelreich ergeht. Das „unser" nach der Bedeutung, in welchem Jesus es gebraucht, erfährt keine nationalistische Beschränkung, wie es deutlich im Alten Testament bei der Vorstellung Gottes als des Vaters der Fall ist. Die Predigt Jesu wendet sich an den Menschen als solchen. Er, der sich freilich ansah als allein gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, redete doch immer zu dem Menschen im Juden. Er weist den Glauben des heidnischen Centurio nicht zurück, und sein Gleichnis läßt den Samariter Nächstenliebe üben, wo Priester und Levit sich ihr versagen. Es ist lediglich eine Erläuterung seiner Mission, daß der große Apostel mit ausdrücklicher Betonung die ihm gestellte Aufgabe darin fand, der Heidenwelt das Evangelium zu verkünden. Woran keiner der Propheten gedacht hat, das Abbrechen der letzten nationalistischen Schranken der Heilsbotschaft, ist in der neutestamentlichen Predigt vollzogen.

Aus dem Christentum hat der Islam den unbegrenzten Anspruch auf die Menschheit übernommen. Der noch nicht ganz erschlossene Universalismus des Alten Testaments, der vollkommene des Christentums und des Islam treten alle auf in der Form des Gedankens eines Reiches, dessen König Gott ist. Es ist nicht so bemerkenswert, daß, wie es schon vor RENAN von HERDER hervorgehoben worden ist[2],

---

[1] Vgl. S. 571, 1. Den Namen אבינו שבשמים „unser Vater im Himmel" gebraucht auch das spätere Judentum, s. DALMAN, Die Worte Jesu, S. 152 ff.

[2] HERDER selbstverständlich mit der Auffassung vom geschichtlichen Verlauf, die für seine Zeit möglich war (Vom Geist der Ebräischen Poesie, Teil I, X. Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, Bd. XI 1879, S. 432 f.): „diese Semitischen Stämme,

die drei großen monotheistischen Religionen der Menschheitsgeschichte alle auf semitischem Boden entstanden sind[1]; auch der Mazdanajasmus kann als Monotheismus gewertet werden, da den Daevas nur eine untergeordnete und keinerlei religiöse Bedeutung zukommt. Charakteristischer als die Einzahl der Gottheit ist in den drei semitischen Religionen die Gemeinsamkeit des allerdings nur auf monotheistischer Grundlage möglichen Reichsgedankens. Muhammed, in dessen Religion Elemente sehr verschiedenen Ursprungs zusammenfließen, ist in der Vertretung dieses Gedankens durchaus abhängig vom Christentum und Judentum, und zwar vorzugsweise vom Judentum, da er bei ihm ebenso wie dort in der Form eines irdischen Staatswesens zur Erscheinung kommt. Der Reichsgedanke erfordert einen einzigen Beherrscher; in den drei Religionen ist es der eine Gott der Welt, der dem einen Stammesgott der alten Zeit entspricht. Der so entstandene Monotheismus — die Anfänge des Monotheismus in Israel haben noch andere, religiös aufgefaßt tiefer liegende Quellen — mußte die Geltung als Universalreligion fordern. Wenn der eine Gott der Herr aller Welt ist, so hat sein Reich die Tendenz, die Welt zu umfassen. Alle jene drei Religionen sind missionierend aufgetreten. Auf diesem Wege hat alte Stammes- und Volksreligion Weltreligion hervorgebracht in dem unmittelbar aus der israelitischen Volksreligion hervorgegangenen Christentum[2]. Aus Volksreligion heraus ist aber auch im Islam eine Weltreligion entstanden, nicht nur indem er, obgleich das Werk eines einzelnen Stifters, indirekt auf israelitische Volksreligion zurückgeht, sondern auch, indem er in seinem irdischen Reiche nach alttestamentlichem Vorbild die Formen einer erweiterten

---

die Araber mit eingeschlossen, haben das Verdienst um die Welt, daß sie die Einheit Gottes und die reinsten Ideen von Religion und Schöpfung mit einem Eifer erhalten und fortgebreitet haben, die ihnen die höchste Stammesehre schien".

[1] Eine Minderung der Bedeutsamkeit dieser Tatsache liegt nicht darin, daß Christentum und Islam ihren Monotheismus aus dem Judentum überkommen haben. Eben darin zeigt sich die über den nächsten Kreis hinaus wirkende Kraft des jüdischen Monotheismus.

[2] Es ist derselbe Zusammenhang zwischen Stammes- oder Volksreligion und Universalreligion, den auf dem anderen Wege der Beobachtung des Ethos Troeltsch immer wieder geltend gemacht hat in der schon genannten (S. 663, 1) Abhandlung, so S. 22: „Nur aus . . . der . . . Voraussetzung eines engsten Zusammenhangs von Gott und Stamm gerade in dieser sittlichen Gesetzgebung [der der Propheten] konnte der radikale religiöse Individualismus des frommen Judentums und dann noch mehr des Christentums sich bilden".

Volksreligion angenommen hat. Ob der Islam zu der Ausbreitung über Arabien hinaus veranlaßt wurde durch die Religion oder durch wirtschaftliche Verhältnisse, die ihn dazu zwangen, ist freilich verschieden beantwortet worden. Aber auf welcher von beiden Seiten immer der stärkere Impuls gelegen haben mag, die Extension vollzog sich in der Form der Verbreitung der Religion Muhammeds. Diese enthielt also in jedem Falle die Gedanken, die sie befähigten, eine Religion der Völker zu werden. Sie erreichte dieses Ziel mit primitiven Mitteln, die aus dem Kulturkreise der ältesten Volksreligionen stammen. Es ist eine Ironie der Geschichte und wie ein Hohn auf eine starre Entwicklungstheorie für die Religionsgeschichte, daß die Religion, welche als die letzte aus dem Semitismus hervorgegangen ist und den Reichsgedanken gewissermaßen am konsequentesten durchgeführt hat, mehr als eine andere ihr Reich in äußerlichen Formen als ein über die Welt herrschendes errichten wollte und so zurückgekehrt ist zu dem primitiven Mittel der Anwendung des Schwertes, wie der alte Stamm sein und seines Gottes Bestehen mit der Waffe in der Hand verteidigt hatte. Der Allah des Islam ist zu einem guten Teil wieder der Kriegsgott des ältesten Israel und wohl überhaupt der alten semitischen Stämme.

Ich meine hier überall mit Universal- oder Weltreligion eine Religion, die die Tendenz, es zu sein, in sich trägt. Die Frage, inwieweit sie diesem Bestreben gerecht geworden ist durch die Befähigung, den Bedürfnissen aller Völker und Zeiten zu genügen, liegt außerhalb der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, nämlich den Gottesbegriff der semitischen Völker zu verstehen in seinem Sinn aus dem Endpunkt, zu dem er sich tatsächlich entwickelt hat. Das auf semitischem Boden entstandene Christentum verdankt seinen universalen Wert großenteils anderen Quellen als dem semitischen Gottesbegriff. Hierfür kommt an geschichtlich erkennbaren Verursachungen in erster Linie griechischer Einfluß in Betracht. Nach anderen Seiten hin gilt dasselbe auch von dem, was im Islam allgemeingültig und wertvoll ist. Aber Universalismus im Sinne der Ausdehnung über die Welt ist das, was als letzte Stufe altsemitische Auffassung von dem göttlichen Herrn erreicht hat[1].

[1] Meine Darstellung des Verhältnisses von Volksreligion und Weltreligion verdankt mannigfache Anregung und Direktive dem lehrreichen (von TROELTSCH [S. 691, 2] anscheinend nicht gekannten) Buche ABRAHAM KUENENS, das er uns als die reifste Frucht seiner

Zur Charakterisierung dieses Gottesbegriffs nach der Kraft, die ihm innewohnt, ist von Bedeutung die Gegenüberstellung der Anfänge des Gedankens von einem Gottesreich und des Endpunktes des Weges, auf dem er sich in Wirklichkeit umgesetzt hat. Auch auf diese geschichtliche Entwicklung läßt sich anwenden die Vergleichung des Himmelreichs mit einem Senfkorn, das klein ist und zu einem Baum heranwächst. Was die Himmels-, die Sonnen- oder Gestirnreligion als letzte Gebilde des orientalischen Paganismus nicht geleistet haben, obgleich doch Himmel, Sonne und Gestirne der ganzen Welt gelten, hat die Religion des einzelnen israelitischen Volkes aus seinem Gott hervorgebracht, dem ursprünglich nur das kleine Land der Hebräer gehörte. Jener Astralkult und mit ihm

langjährigen intensiven Beschäftigung mit der Stellung der alttestamentlichen Religion im Gesamtverlauf der Religionsgeschichte geschenkt hat: National Religions and Universal Religions (The Hibbert Lectures 1882). Aber der Entwicklungsgang, den ich meinerseits skizzieren wollte, ist zum Teil ein anderer, zum Teil beurteilt unter anderem Gesichtspunkt als bei ihm. Er hat durchgeführt den Gedanken (S. 292): „The connection of the universal with the national religions furnishes the explanation and the measure of their universalism“ und kommt zu dem Ergebnis, daß sich in der Religionsgeschichte am geeignetsten gezeigt hat, Universalreligion zu werden, diejenige Religion, die in hervorragender Weise Volksreligion war, nämlich die israelitische, aus der das am meisten den Bedürfnissen aller Völker und Zeiten genügende Christentum hervorging. Dem Ursprung der alttestamentlichen Religion als „Volksreligion“ im Altsemitischen ist er nicht nachgegangen, weil er sowohl „national religion“ als „universal religion“ in einem anderen Sinne gebraucht, als hier von mir über Volks- und Weltreligion geredet worden ist. Er meint mit „national religion“ eine volkstümliche Religion, während ich bei Volksreligion denke an die Religion, in der ein Volk als ganzes Subjekt der Religion ist. Mit „universal religion“ bezeichnet er die Religion, die den Bedürfnissen der Menschheit genügt, während ich bei „Weltreligion“ gedacht habe an die Ausdehnung über die Völker oder, so könnte ich sagen, an eine Religion, die beansprucht, daß zu ihrem Subjekt die Gesamtheit der Völker werde.

Mit anderer Richtung des Blickes habe ich in meinen akademischen Reden „Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung“ 1914, S. 48 ff. gesprochen von einer Kraft, die in der Art der alttestamentlichen Religion als der Religion eines Volkes wirksam gewesen ist für die Entwicklung einer Universalreligion. Dabei ist an „Universalreligion“ gedacht im Sinne Kuenens. Beide Betrachtungsweisen sind nebeneinander berechtigt und miteinander vereinbar. Ich habe dort sagen wollen — um zu interpretieren, was Mißverständnissen ausgesetzt sein könnte —, daß überhaupt in der Menschheit bestimmte Gedanken ihre vollendetste Form da erreichen, wo sie erzeugt werden von einer durch die Bande gemeinsamer Abstammung oder gemeinsamer Geschichte zu einheitlichem Denken gelangten Menschheitsgruppe, einem Volke, daß nämlich in der nationalen Gemeinschaft die Unzulänglichkeiten, die ihnen in der individuellen Form bei dem einzelnen anhaften, ausgeglichen werden, und daß sie ihre höchste Höhe erreichen, wo ein aus dem Volke hervorgegangener Genius jene volkstümlichen Gedanken in sich konzentriert und in ihrer reinsten Form zum Ausdruck bringt. Das gilt auch von dem „unser Vater in dem Himmel“ im Munde Jesu.

verwandte henotheistische Religionsformen haben weite Verbreitung erlangt und sich zum Teil lange Zeiten hindurch behauptet, aber zu einem Zusammenschluß ihrer Bekenner in einem einheitlichen völkerumfassenden Verbande haben sie es nicht gebracht. Dem Mithra haben zwar römische Imperatoren ein Heiligtum errichtet als dem fautor imperii sui[1], aber hinaus über die Bruderschaft der Eingeweihten eines Mithräums ist es zu einem für sich bestehenden und zusammenhängenden imperium des Mithra selbst nicht gekommen. Was Christentum und Islam an Ausdehnung gewonnen haben über die Länder der Welt in der Form selbständiger internationaler Glaubensgemeinschaften, liegt vor aller Augen.

Die dahin führende Entwicklung läßt sich in ihrem Gange, wie alle Entwicklung, nur feststellen nach dem, was in die Erscheinung tritt, nicht in den treibenden Kräften, sondern lediglich in der Form, in der sie auftreten. Jene Kräfte selbst bleiben ein Geheimnis, dessen Werden und Entfalten sich der geschichtlichen Erforschung entzieht und nur in dem Einfluß von Persönlichkeiten ahnen läßt. Wo in dem Abschnitt der Religionsgeschichte, der hier zur Sprache kam, ein Wendepunkt von eingreifender Bedeutung eintritt, sind es einzelne Persönlichkeiten, von denen er ausgeht: Jesus und Muhammed; wir dürfen hinzufügen, der Mose, wie die Propheten ihn verstanden haben. Eine andere Religion, die nach der Zahl ihrer Bekenner als Universalreligion vor allen übrigen in Betracht kommt, hatten wir in unserem Geschichtsabschnitt keine Veranlassung zu erwähnen, weil sie in keiner geschichtlichen Berührung mit den Religionen der alten semitischen Völker steht und ihr der Gedanke des göttlichen Herrn fehlt, den Buddhismus. Auch hier die Stiftung eines einzelnen. Jenes Geheimnis in der Entstehung der Religionen bleibt der Ergründung seiner Herkunft verschlossen in der Verborgenheit des Innenlebens der Religionsstifter und ebenso unzugänglich der Erklärung seines Einflusses auf andere.

Aber es ist doch wohl nicht vergeblich, danach zu fragen, welcher Gedanke, der sich in Worten aussprechen läßt, den Begründern dieser Religionen die Möglichkeit gab, das in ihrem Innern Lebendige der Außenwelt mitzuteilen und dafür Verständnis und Erfolg zu finden. Der Erfolg, die Ausdehnung, ist das, was uns für das Wachstum der

[1] S. Cumont a. a. O. [S. 681, 1], S. 222 bzw. S. 172.

Vorstellung von dem Herrn interessiert. Es mußte sich zu seiner Erreichung handeln um einen Gedanken, der allgemein faßlich, also vorbereitet war. Um das anschaulich zu machen, erlaube ich mir noch einmal, ein meinen Spezialstudien ferner liegendes Gebiet zu streifen und die Vergleichung zu wagen mit einer anderen Religion, die, hypothetisch geredet, sich ebenfalls als Weltreligion denken ließe. Die mazdanajasnische Religion hat einen persönlichen Stifter wie Buddhismus, Christentum und Islam. Sie beruht auf ethischer Grundlage. Ihr Himmelsgott könnte universale Geltung besitzen. Aber das Reich Ahuramazdas ist ein abstraktes Reich des Lichts und der Wahrheit. Ein Gottesreich innerhalb der Menschheit hat Zarathustra nicht begründet. Der einzelne ist in dieser Religion wohl Genosse einer Gemeinschaft von Bekennern, aber nicht Glied eines wie ein Gesamtkörper zusammenhängenden Verbandes, dessen Haupt Gott ist. Hingabe des Menschen an den Herrn des mazdanajasnischen Reiches als den seinen spielt, wenn ich recht sehe, in dieser Religion keine Rolle. Auch durch Vermittlungen hat sich aus der Religion Zarathustras eine Universalreligion nicht entwickelt.

Jesu und Muhammed dagegen schwebte vor der Gedanke eines Gottesreiches in der Menschheit. Dieser Gedanke ist an sich ein formaler. Inhalt gibt ihm der damit zusammenhängende von der Gemeinschaft mit dem Herrn des Reiches, das „mein Herr", das in den Religionen semitischer Völker immer vorhanden gewesen ist und am intensivsten hervortritt im Christentum. Erst dieses hat, was in den anderen auf semitischem Boden entstandenen Religionen fast vollständig fehlt, den Weg gewiesen, auf dem durch Erlösung die Gemeinschaft mit Gott zu einem dauernden und unzerstörbaren Besitz gemacht wird. Das „mein Herr" ist auch im Islam, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, nicht zu vermissen. Freilich tritt es bei Muhammed hinter der theoretisch starr deistischen Formulierung seines Gottesbegriffs zurück und auch in der orthodoxen Theologie des Islam hinter einseitiger Auffassung der Größe Allahs. Aber bei Muhammed ist die unbedingte und freiwillige Unterordnung unter den Willen Allahs, die sich in seinem aus vielen Kontrasten bestehenden religiösen Leben nicht übersehen läßt, doch auch Hingabe an Gott. Was bei ihm selbst an dem religiösen Inhalt des Reichsgedankens fehlt, ist in der praktischen Religion des Islam ergänzt worden nicht erst durch den Sufismus mit mystischer Versen-

kung in Gott, sondern im allgemeinen Volksglauben durch das *rabbī* „mein Herr" in der Anwendung auf Gott.

Mit dem zuletzt besprochenen Gedanken liegt es im Buddhismus nicht so ganz anders als in Christentum und Islam. Dem Gott als „mein Herr" entspricht, wenn so gesagt werden darf, ein „dein" in der Hingabe an das Nirvana, auch dies, wenn bei dem nahezu negativen Charakter des Nirvana das Paradoxon erlaubt ist, ein durch die Aufhebung des Sehnens beglückender Besitz. Dagegen entbehrt der Buddhismus nicht zwar die Idee einer Gemeinschaft, wohl aber zugleich mit dem „mein Herr" notwendigerweise auch den Gedanken des Reiches. Indessen läßt sich fragen, inwiefern der Buddhismus, soweit er in internationaler Verbreitung besteht, überhaupt angesehen werden darf nicht nur als eine Weltanschauung, sondern auch als eine Religion. Wenn wir die Predigt Shakjamunis als die Verkündung einer Religion werten, so ist damit freilich die Frage, ob es Religion ohne Gottesglauben gibt, bejahend beantwortet; aber — dies zugegeben für die Lehre vom Nirvana — der beurteilende Beobachter besitzt kein Mittel, um irgendwo in der Ausdehnung einer Weltanschauung für die Gesamtheit ihrer Anhänger, also auch für die Weltanschauung als internationale, zu bestimmen, wo hier ohne Gottesglauben Religion vorhanden ist. Wo sie nicht in sich ein Gottesbekenntnis enthält, ist das, was an ihr als Religion gelten kann, ein im Innern des einzelnen Verschlossenes, das sich nicht konstatieren läßt. Wahrnehmbar hat sich zu einer solchen Religion, welcher völkische Grenzen nicht gesetzt sind, der Buddhismus doch nur da entwickelt, wo er aus anderen Religionen den Glauben an einen Gott als den Herrn herübernahm, der eben nicht zum Buddhismus gehört. Unter diesen Gesichtspunkten sind, so scheint mir, als tatsächliche Weltreligionen nur zu erkennen die beiden aus dem Semitismus hervorgegangenen, die den Gedanken des Gottesreiches besitzen.

Das „Herr" in dem Sinne „mein Herr", wie vor anderen die Religionen aller semitischen Völker es anwenden, ist allerdings gewiß noch nicht die vollkommenste Formulierung des Gottesbegriffs, ist aber doch anzusehen als der einfachste Ausdruck des Gottesglaubens der lebendigen Religion als der Gemeinschaft mit einer über uns waltenden Macht, die zu verehren eine innere Nötigung uns treibt, die uns geneigt zu fühlen wir nicht missen können, und deren beglückende Zugehörigkeit wir zu teilen wünschen mit einem

ihr sich hingebenden und uns einschließenden Verbande in der Menschheit. In dem Gottesbekenntnis „mein Herr" liegt, wo es wahrhaftig und lebendig, nicht — was dabei leicht eintritt — ein Deckmantel der Selbstvergötterung ist, das Bedürfnis, das beseligende „mein" auch zum Bekenntnis der Umwelt ausgedehnt zu sehen. Dies „mein" müßte also, vollgefühlt und ganz verstanden, die Idee des Gottesreiches aus sich selbst hervorbringen.

Von seinen Anfängen an kommt das Christentum nicht nur jenem Bedürfnis des Menschenherzens nach dem „mein Gott", sondern auch der sich daraus ergebenden Folgerung des Gottesreiches entgegen. Darin liegt seine welterobernde Kraft. Wenn neben ihm als eine eigentliche Weltreligion — in dem Sinne, wie wir glaubten von Weltreligion reden zu dürfen — nur noch der Islam dasteht, so verdankt er das trotz jener anderen Auffassung Gottes als des Herrn bei dem Begründer des Islam dem dadurch nicht aufgehobenen Gedanken des Gottesreiches, in den als notwendige Ergänzung der des „mein Herr" wieder einströmte. Durch die beiden Religionen gemeinsame Idee des Gottesreiches sind sie zu Weltreligionen geworden, obgleich in beiden die Auffassungen des Reiches sich vielfach widersprechen und die Wege zum Eingang in das Reich weit auseinandergehen.

Neuntes Kapitel

Das κύριος der Septuaginta als Ergebnis der Entwicklung des Gottesbegriffs im Semitismus

Allgemeines

Am Ende des langen Weges, auf dem wir nachgegangen sind der Entwicklung der Benennung des Gottes als des „Herrn" und der Vorstellung des Herrn in der Anwendung auf die Gottheit bei den Semiten, ist die Frage aufzuwerfen, ob das κύριος der Septuaginta wirklich, wie wir beim Antritt des Weges vorausgesetzt haben, in diesen Entwicklungsgang hineingehört und, wenn so, welche Stelle darin ihm zukommt.

1 Die Bedeutung des κύριος der Septuaginta

Wir glaubten, in dem Gottesnamen κύριος der Septuaginta die Bedeutung „unser, mein Herr" zu erkennen. Zur Ermittlung dieser Bedeutung haben wir bis dahin ausschließlich den Sprachgebrauch geltend gemacht (II Teil, S. 252 ff.). Vielleicht läßt sich in das κύριος noch eine andere Bedeutung von den Übersetzern oder doch von einzelnen unter ihnen hineingelegt erkennen, die mit dem „unser, mein Herr" vereinbar ist und der Annahme dieses Sinnes zur Bestätigung dienen könnte.

Wie wir zu sehen glaubten, wird beim Gebrauch von κύριος gelegentlich von den Übersetzern nahezu übersehen, daß das Wort die Bedeutung „Herr" hat. Diese paßt vielmehr in einzelnen Fällen nicht, und κύριος ist dann allgemeine Bezeichnung für den einen Gott Israels (I Teil, S. 31), in die der ganze Gottesbegriff hineingelegt werden konnte. Dafür, daß dies geschah, spricht namentlich, daß seit der Übersetzung des Jesaja (I Teil, S. 169 ff.) und der Psalmen (I Teil, S. 241 f.) in zunehmendem Maße κύριος gebraucht wird nicht nur für den Eigennamen *jhwh*, sondern auch für *ēl* und andere Gottesnamen allgemeiner Bedeutung. Es erlangt also ungefähr den umfassenden Sinn von θεός, immer aber nur gebraucht von dem einen wahren Gott.

Liegt es so, dann können in das κύριος noch andere Bedeutungen, oder vielleicht es kann eine bestimmte andere Bedeutung durch Kombination eingetragen worden sein, ohne mit der Wortbedeutung „Herr" in Zusammenhang zu stehen. Da κύριος zunächst gebraucht wurde als Ersatz für das Tetragramm, ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß eine Deutung des Tetragramms auf das κύριος übertragen worden ist. Allerdings ist im Gebrauch des κύριος bei den Übersetzern, so besonders bei denen des Pentateuchs, die κύριε gleichmäßig anwenden für vokativisches *ădonāj* (*ădonī*) und für den Vokativ *jhwh*, unbedingt deutlich, daß κύριος zunächst nichts anderes sein soll als eben ein Ersatz für den hebräischen Gottesnamen, nicht etwa auf der Annahme beruht, das Tetragramm und κύριος wären der Bedeutung nach identisch. Aber einzelne Übersetzer des Pentateuchs, mindestens der von Ex 3 14, haben darüber nachgedacht, welche Bedeutung das Tetragramm habe, und der Sinn, den sie in ihm fanden, kann abgefärbt haben auf den Sinn, den sie dem κύριος als Ersatz für *jhwh* beilegten. Dafür, daß dies wenigstens bei

späteren Übersetzern der Fall war, glaube ich Belege sogleich beibringen zu können. Es wird also nach der Auslegung des Tetragramms im griechischen Texte von Ex 3 14 zu fragen sein und nach der Möglichkeit ihrer Kombination mit der Auffassung des κύριος.

Ex 3 14 wird die Erklärung des Namens *jhwh* in Jahwes Munde durch *ehjeh ăšer ehjeh* wiedergegeben mit Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν und das dritte *ehjeh* als Jahwes Selbstbezeichnung mit Ὁ ὤν „der Seiende". Der Übersetzer hat mit ὁ ὤν schwerlich etwas anderes ausdrücken wollen als „der wahrhaft Seiende", der „wahre Gott". Aber das ὁ ὤν läßt sich auslegen in dem Sinne „der unbedingt, der für immer Seiende", wie das jedenfalls außerhalb der Septuaginta seit verhältnismäßig alter Zeit geschehen ist, wofür Belege weiter unten (S. 708). Bei ὁ ὤν an die Ewigkeit des Seienden zu denken, wird nahegelegt durch das Ex 3 15 folgende τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα αἰώνιον, die nicht unrichtige Übersetzung von *zeh šĕmī lĕ-ʿolām* „das ist mein Name für Ewigkeit"[1]. Vielleicht weist auf dieses Verständnis hin Ge 21 33 καὶ ἐπεκαλέσατο ἐκεῖ τὸ ὄνομα κυρίου, θεὸς αἰώνιος (t o θ. o αι.) für *bĕ-šēm jhwh ēl ʿōlām* „(er rief an) den Namen Jahwes, des ewigen Gottes". Da θεὸς αἰώνιος nicht in die Konstruktion des Satzes einbezogen ist[2], scheint es gemeint zu sein als das ὄνομα κυρίου, und dann ist damit doch wohl auch die Bedeutung ausgedrückt, die in dem κύριος gefunden wurde. Daß die Erklärung von *jhwh* mit ὁ ὤν auch anderen Übersetzern geläufig war, ergibt sich anscheinend aus dem ὁ ὢν (δέσποτα) κύριε Jer 1 6; 14 13; 32 (39) 17 für *ăhāh ădonāj jhwh* (s. I Teil, S. 523, 1).

Die Annahme, daß diese Erklärung des Tetragramms übertragen wurde auf den Sinn, den man in das κύριος hineinlegte, macht kaum Schwierigkeit; denn wir glaubten zu sehen — worauf soeben zurückverwiesen wurde —, daß die Übersetzer, jedenfalls die jüngeren, vielleicht aber schon die des Pentateuchs, gelegentlich gar nicht mehr daran dachten, daß κύριος die Bedeutung „Herr" habe, daß es

[1] Gewiß nicht mit DÄHNE, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 1834, Bd. II, S. 29 nach Philo zu verstehen „mein weltlicher Name", d. h. der von den Menschen zu gebrauchende Name Gottes im Unterschied von einem eigentlichen Namen, den es für ihn nicht gibt; denn in jener Bedeutung gebrauchen LXX αἰώνιος nie, und ebensowenig findet sich bei ihnen eine Spur der Unterscheidung zwischen einem fiktiven und einem wirklichen Namen Gottes.

[2] Auch 𝔅 θεος αιγωνιος (sic). [S. Nachträge]. Nur der Armenier (bei BROOKE-Mc LEAN) θεου αιωνιου.

ihnen vielmehr zu einer allgemeinen Benennung für Gott (immer aber nur für den wahren Gott) geworden war. So konnte sich für diesen Namen, dessen Wortbedeutung indifferent geworden war, eine seinem Etymon gänzlich fremde Auffassung bilden.

Zur Rechtfertigung dieser Kombination glaube ich noch aufmerksam machen zu dürfen auf Aussagen in Sirach und in der dem kanonischen Buch Daniel beigegebenen Susanna-Erzählung unter denselben Gesichtspunkten, unter denen die Besprechung ihres Sprachgebrauchs aufgenommen worden ist neben dem der Übersetzungen der kanonischen Bücher (I Teil, S. 10f. 312). Ein Hinweis auf die Auffassung von κύριος im Sinne „der Ewige" oder doch auf die Vorstellung Gottes unter dem Namen κύριος als des ewigen ist zweifellos zu finden Sir 36 22 (19). Das ist nicht abhängig von Akzeptierung der Lesart B ὅτι κύριος εἶ, ὁ θεὸς τῶν αἰώνων (Cod. 248 κυριος των αιωνων), worin ὁ θεὸς τῶν αἰώνων aufzufassen sein wird in dem Sinne „Gott der Ewigkeiten", nicht etwa „Gott der Welten". Jenes ist das näher Liegende nach der kaum zweifelhaften Bedeutung des wahrscheinlich damit wiedergegebenen *mārē' ʿālēmā'* (S. 684f.). Auch wenn ὁ θεὸς τῶν αἰώνων gemeint sein sollte nicht als Apposition zu κύριος, sondern als Vokativ (vgl. Sus Θ. v. 42), ist doch in der Lesart B der κύριος damit angeredet, also als ὁ θεὸς τῶν αἰώνων gedacht. Aber auch wenn man mit Cod. 308 (und Lat.) das κύριος vor ὁ θεὸς τῶν αἰώνων (Lat. deus conspector seculorum) wegläßt, so steht doch eben vorher v. 22 (18) κύριε. Auf jeden Fall also bezieht sich die Näherbestimmung τῶν αἰώνων auf den κύριος[1]. Man vergleiche dazu Sir 18 1f. ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ· κύριος μόνος δικαιωθήσεται. Wahrscheinlich sollen hier die korrespondierenden Gottesbenennungen ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα und κύριος einander auch der Bedeutung nach entsprechen.

In dem Gebet der Susanna-Erzählung O′ v. 35 a, Θ. v. 42 wird ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος als Anrede gebraucht, in Septuaginta als Epitheton zu κύριε, bei Theodotion als selbständiger Vokativ. Schwerlich ist das Übersetzung einer hebräischen Vorlage, die nur etwa gelautet haben könnte *ēl ʿōlām* nach Ge 21 33; Sir 36 22 [19] (אֵל עוֹלָם) oder *ʾĕlohê ʿōlām* nach Jes 40 28 (beides sonst nicht) und als Vokativ kein Vorbild im Alten Testament hätte. Eher ist diese Anrede vom

[1] Zu der Auffassung des Genitivs τῶν αἰώνων und zu den Lesarten s. I Teil, S. 417f.

Griechen frei gebildet nach θεὸς αἰώνιος, das in Septuaginta Ge 21 33 und Jes 40 28 gebraucht wird. Die Benennung ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος als Anrede für das gewöhnliche einfache κύριε ist auffallend. Deshalb läßt sich vermuten, daß das alleinstehende ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος bei Theodotion der ursprüngliche Text ist und die gleichlautende Apposition zu κύριε in Septuaginta Erläuterung der ungewöhnlichen Anredeform sein soll[1].

Wenn die Septuaginta oder doch einzelne unter den Übersetzern in κύριος die Bedeutung αἰώνιος hineinlegten, so mag sich ihnen diese Kombination ergeben haben aus dem Gebrauch einer Gottesbenennung mit der Bedeutung „Herr der Ewigkeit" im Spätjudentum, die, wenn wirklich das palmyrenische מרא עלמא aus dem Judentum entlehnt sein sollte, und die apokalyptische Literatur auf ein *mārē' 'ālēmā'* verweist (S. 684 f.), nicht ungewöhnlich gewesen sein wird. In diesem Namen haftet gewissermaßen der Begriff der Ewigkeit an der Benennung als des Herrn.

Unsere beiden Annahmen, daß die Septuaginta in κύριος den Gedanken der Aneignung „mein Herr" und den anderen des Ewigen hineinlasen, stützen sich gegenseitig. Das αἰώνιος ist von den Alexandrinern freilich metaphysisch gemeint; aber zweifellos angewandt nicht in theoretischem, sondern in religiösem Sinne, hat es, wie alles Religiöse, doch auch eine Bedeutung für das persönliche Verhältnis zu Gott. Mit αἰώνιος als Gottesbenennung im Gebrauch des Judentums soll keineswegs nur die Erhabenheit Gottes über die Zeit ausgedrückt werden, sondern ebenso und vielleicht noch mehr der Gedanke, daß Gott für die Seinen immer derselbe gewesen ist und immer derselbe sein wird, d. h. daß er ihnen unwandelbar angehört, ihnen immer geholfen hat und immer helfen wird. Man beachte in der Susanna-Erzählung die Situation, in der Susanna die Anrede ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος gebraucht. Sie redet Gott so an als den, „der alles weiß, ehe es entsteht", der also ihre geheimsten, noch nicht ausgesprochenen Gedanken kennt, weil er über der Zeit steht; sie ruft ihn zugleich an in der äußersten Not als den, der ihr helfen soll und helfen wird. Der ewige Gott ist ihr der gnädige Gott, von dem sie Beistand erwartet. Im hellenistischen Judentum — die jüngere Literatur bietet dafür viele Belege, aber der Paganismus

[1] Über das Verhältnis der beiden Texte vgl. I Teil, S. 312 f.

keine Parallele — ist der ewige Gott derjenige, der sich von jeher als den Gott seines Volkes bezeugt hat und immer als solchen bezeugen wird. Es ist derselbe, der schon im Alten Testament und besonders im späteren Judentum so gern als der Gott der Väter bezeichnet wird[1]. Was die vorangegangenen Generationen von ihm erfahren haben, wird auch den späteren nicht fehlen. Dieser Gedanke ist schon der alttestamentlichen Literatur, besonders den Psalmen, geläufig. Aus der Erfahrungstatsache: „Auf dich vertrauten unsere Väter, und du errettetest sie" entnimmt der Psalmist (22 5) die Zuversicht, daß Gott auch ihm in seiner Not helfen werde[2]. Dabei beachte man, daß es Ex 3 15 der κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν ist, der v. 14 in dem ὁ ὤν ein ὄνομα αἰώνιον kundgibt. Die Summe von dem, was die vorangegangenen Geschlechter von Gott empfangen haben, ist immer Güte und Gnade gewesen. In den Doxologien des Psalters findet sich nicht nur die Formel „gepriesen in Ewigkeit" (S. 685), sondern ebenso nachdrücklich vertreten der Gedanke, daß speziell die Gnade Jahwes währt in Ewigkeit, εἰς τὸν αἰῶνα (106 1; 107 1; 118 1–4. 29; 136 1–26; vgl. Esr 3 11). Auf diesem Wege ist αἰώνιος geradezu Bezeichnung des gnädigen Gottes geworden. Seine Bedeutung ist der Benennung Gottes mit κύριος analog geworden, die ihn, wie wir zu sehen glaubten, bezeichnet als den seinen Verehrern zugehörenden Herrn. So erst läßt sich überhaupt verstehen, daß man in dem Namen κύριος die Bedeutung αἰώνιος enthalten fand.

Dazu dürfen vielleicht noch verglichen werden Stellen aus I Esra, dessen Text wir als den der alten „Septuaginta" ansehen (I Teil, S. 389ff.). Hier wird 5 58 [61] (= Esr 3 11) Gott, dessen χρηστότης und δόξα für ganz Israel εἰς τοὺς αἰῶνας währen, bezeichnet mit κύριος (τῷ κυρίῳ = *lajhwh*). Überhaupt zu der Anschauung von dem Kyrios als dem gnädigen Gott ist darauf hinzuweisen, daß es 8 86 [90] (= Esr 9 15) der mit κύριε τοῦ Ἰσραήλ (= *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl*) Angeredete ist, der in

[1] „Gott unserer Väter": Esr 7 27; Chr I 12 18 (17); II 20 6 und schon Dt 26 7; „Gott deiner Väter": Dt 1 21; 6 3; 12 1; 27 3. Ferner Da 3 26. 52 κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν; I Esr 1 48 (50) ὁ θεὸς (B βασιλευς) τῶν πατέρων αὐτῶν; 4 62 τὸν θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν; 8 25 (28) A μόνος ὁ κύριος τῶν πατέρων μου (om. των π. μ. B); 9 8 τῷ κυρίῳ θεῷ τῶν πατέρων ἡμῶν; Judit 7 28 (17) κύριον τῶν πατέρων ἡμῶν; Tob 8 5 (7) ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν. Besonders häufig in Testamenta XII ὁ θεὸς τῶν πατέρων und so noch sonst.

[2] Vgl. IIÌ Rg 8 57; Ps 44 (43) 2; 78 (77) 3 ff.

Israel „eine Wurzel übrig gelassen", d. h. Israel dauernden Bestand gewährt hat, und daß eben dadurch nach 8 75 [79] = Esr 9 8 παρὰ τοῦ κυρίου κυρίου (= *jhwh ĕlohênu*) dem Volk Erbarmen (ἔλεος) widerfahren ist. Diese Stellen sind allerdings für die Auffassung des κύριος nicht unbedingt maßgebend, da bis auf die Verdoppelung des κύριος in der zuletzt angeführten das κύριος nicht frei gewählt, sondern durch die hebräische Vorlage *jhwh* veranlaßt war [1].

Wurde wirklich in den Namen κύριος der Gedanke an den ewigen Gott eingetragen, so entspricht das der Gottesvorstellung des palästinischen Judentums, das in seiner nachexilischen Entwicklung, wie wir gesehen haben (S. 676), auch noch hinaus über die soeben erwähnte Betonung der Ewigkeit der Gnade, besonders in den Psalmen mit Vorliebe den Gedanken der Ewigkeit Jahwes und alles dessen, was von ihm ausgeht, hervorhebt. Wenn wir den eigentlich religiösen Gedanken, der in der Auffassung Gottes als κύριος und des Kyrios als des αἰώνιος liegt, richtig verstanden haben, so ist das, was zu der Vorliebe für diese Betrachtungsweise Veranlassung gab, weniger metaphysische Spekulation als der Gedanke, daß Gott und seine Verehrer unzertrennlich zusammengehören, daß er sich in Israel ein Reich gegründet hat, dessen Bürgern er als der Herr dieses Reiches sich für immer zu eigen gegeben hat.

2 Das κύριος der Septuaginta und die altsemitische Gottesvorstellung

Mag man nun der Kombination des κύριος mit αἰώνιος und der eben gegebenen Deutung des αἰώνιος zustimmen oder nicht, deutlich

[1] Mit noch mehr Recht als die Zusätze in Daniel und I Esra würde in Betracht zu ziehen sein 1 1—3 8 des Buches Baruch, wenn der griechische Text dieses Buches, das, wie allgemein anerkannt wird, aus dem Hebräischen übersetzt ist, herrühren sollte von dem Übersetzer des Jeremia. Hitzig (Die Psalmen, II Thl.: Die Psalmen historisch-kritisch untersucht, 1836, S. 119), O. F. Fritzsche (Exeget. Handb. zu den Apokryphen I, 1851, S. 173) und Graf (Der Prophet Jeremia, 1862, S. LVII) haben es angenommen. Was unsere Frage anbetrifft, so stimmt in der Tat der Gebrauch der Gottesnamen in Baruch 1 1—3 8 durchaus mit dem in Jeremia überein. Als einzige Abweichung im Texte B ist mir aufgefallen 2 5 ἡμάρτομεν κυρίῳ θεῷ ἡμῶν. Aber die Lesarten A τῷ κυρίῳ θεῷ ἡ. und noch mehr Q κυρίῳ τῷ θεῷ ἡ. entsprechen der Ausdrucksweise in Jeremia (vgl. Jer 50 [27] 7; 44 [51] 23 S. 186 und zu dem Artikel nur bei der Apposition 5 24 S. 187). Indessen betrifft die Übereinstimmung in den Gottesnamen doch im Grunde nur solches, was auch sonst in LXX üblich ist. Ich enthalte mich deshalb des Urteils über das Verhältnis von Bar 1 1—3 8 zum griechischen Jeremia und darf es um so mehr tun, als nichts darin zu finden ist, was über die Auslegung des κύριος Aufschluß gäbe.

liegt in dem Gottesnamen κύριος der Septuaginta nach der Art seines Gebrauchs der Gedanke des Herrn, den die Gemeinschaft und der einzelne als den sich zu eigen gebenden bekennt.

Dieses κύριος ist anzusehen als das Resultat aus dem Entwicklungsgang des semitischen Gottesbegriffs, der mit den Benennungen des Gottes als des Herrn in Variationen den identischen Gedanken zum Ausdruck bringt von einer Zusammengehörigkeit der Gottheit mit ihren Verehrern. In der langen Geschichte der Auffassung des Gottes als des Herrn bei den Semiten ist es uns unter den verschiedensten Gesichtspunkten immer wieder als charakteristisch entgegengetreten, daß der Gott gedacht wird als der Große oder Erhabene mit Bezug auf den Menschen, und zwar ursprünglich immer als der Große oder Herr mit Bezug auf eine bestimmte Gemeinschaft, auf einen Verband unter den Menschen, der ihm angehört. Es ist die uralte Vorstellung vorzugsweise von dem Herrn des Stammes als seinem Vater, die sich bis in das κύριος hinein erhalten hat. Aber auch die andere Auffassung der ältesten Zeit von einem Rechtsverhältnis zwischen dem Gott und seinen Verehrern, von ihm als dem Richter, klingt noch nach in dem κύριος, der Gedanke an den Gott, der als den Seinen angehörend ihre Rechte regelt und wahrt. In der Entwicklung der Stammesreligion zur Volksreligion und darüber hinaus in der Umwandlung des partikularistischen Gottesbegriffs zu einem universalistischen ist die Benennung „unser, mein Herr" oder „unser, mein Gott" im Judentum und auch in der praktischen Religiosität des Islam (S. 695 f.) immer festgehalten worden mit einer Verbreitung und einer Zähigkeit, die sich in keiner Religion eines nicht-semitischen Volkes des Altertums beobachten lassen. Die Auffassung des Gottes als des zugehörenden Herrn liegt in den Religionen der semitischen Völker auch da vor, wo sie nicht durch ein „unser" oder „mein" zum Ausdruck kommt.

Auch wenn man die Entstehung des alexandrinischen κύριος aus dem alttestamentlichen Gebrauch von *ādōn* (II Teil, S. 241 ff.) nicht anerkennt und es lediglich mit dem κύριος des ausgehenden Paganismus in Verbindung bringt, bleibt der Zusammenhang mit altsemitischem Gottesbegriff bestehen; denn, wie wir gesehen haben (II Teil, S. 262 ff.), ist dies ethnisch-hellenistische κύριος deutlich eine Wiedergabe des phönizischen Gottesepithetons *ādōn* oder des aramäischen *mārē'ī*, *mārē'ān*, in denen wir, ebenso wie in dem alttestamentlichen *ādōn*,

den Gedanken fanden von dem Gott als dem seinen Verehrern angehörenden Herrn.

3 κύριος und *ădonāj*

In dem so aufgefaßten κύριος haben wir einen gewissen Gegensatz zu erkennen geglaubt zu dem im alttestamentlichen Text als Eigenname gebrauchten *ădonāj*, das mit Abstreifung der Pronominalbedeutung des Suffixes den Herrn in absolutem Sinne bezeichnet (II Teil, S. 307 ff.). Dies *ădonāj* schien uns seine Stelle zu haben in Textkorrekturen nachalttestamentlicher Sopherim und vorbereitet zu sein in den Ausgängen der alttestamentlichen Entwicklung, als Jahwe aus dem Herrn des Volkes Israel der Herr der Welt geworden war (S. 237 f.). Dem als Name gebrauchten *ădonāj* gegenüber ist der Eigenname κύριος der ältere nicht nur innerhalb des Judentums der zeitlichen Folge nach[1], sondern im gesamten Semitismus der Bedeutung nach. Es ist nicht zu übersehen, daß die alexandrinischen Übersetzer in ihrem Zusammenhang mit palästinischer Denkweise einer Zeit angehören werden, die älter war als die Periode, in der sie lebten. Sie waren gewiß mindestens zum Teil die Nachkommen von Generationen, die vor Jahrhunderten den Boden Palästinas verlassen hatten. Was in ihrer theologischen Reflexion, so in der Spiritualisierung des Gottesbegriffs, entwickelter ist als bei den Palästinern, ist das Resultat selbständigen alexandrinischen Denkens, woneben ältere ererbte Anschauungsweisen bestehen bleiben konnten, soweit sie sich damit vertrugen.

Gewiß ist auch dem Alexandrinismus und speziell den alten Übersetzern die Vorstellung Gottes als des gebietenden Herrn und die als des Allherrn geläufig. Deutlicher als irgendeine unter den spätalttestamentlichen Gottesbenennungen bringt in Septuaginta das als Wiedergabe von *jhwh ṣĕbā'ōt* selbständig gebildete παντοκράτωρ den Gedanken des absoluten Herrn zum Ausdruck. Dabei ist nicht zu verkennen, daß in Septuaginta und noch sonst in der hellenistisch-

[1] Anders, und geradezu umgekehrt, Bousset, Religion des Judentums [2], S. 356: „es ist zu beachten, daß Adonai eigentlich 'mein Herr' bedeutet, und daß die speziellen Worte für Herr im Hebräischen und Aramäischen . . . niemals den absoluten Charakter gewinnen, den ὁ κύριος im Sprachgebrauch des biblischen Griechisch hat". Darin kommt nicht zur Geltung, daß in dem Eigennamen *ădonāj* das „mein" mit Bewußtsein nicht mehr geltend gemacht wird, auch nicht, daß nicht ὁ κύριος Wiedergabe des alttestamentlichen Gottesnamens ist, sondern artikelloses κύριος [S. Nachträge].

jüdischen Literatur auch das Wort κύριος gebraucht wird für Gott als den Gewalthabenden und Herrschenden, den Allherrn. In κύριος konnte wohl, wie uns das in der Tat der Fall zu sein scheint, bei der Anwendung als Gottesname die Bedeutung „Herr" gelegentlich ganz zurücktreten; aber da das Wort in dieser Bedeutung der Umgangssprache angehörte, ist sie doch auch in der Anwendung auf Gott niemals vergessen worden. Diese Bedeutung läßt sehr verschiedene Nuancen zu. So konnte in bestimmten Fällen in dem appellativisch gedachten κύριος bei seiner Anwendung auf Gott der Sinn „der Allgewaltige" liegen. Nur im eigennamartigen Gebrauch von κύριος ist dieser Gedanke nicht der leitende gewesen.

Der Gebrauch von κύριος in dem Sinne „Gebieter" ist bei den Übersetzern, wie wir aus dem griechischen Daniel sahen (I Teil, S. 304 f.), aufgekommen in der Wiedergabe besonders von *māre'*, daneben auch von dem seltenen *šallīṭ*. Deutlich bestehen zwei auseinandergehaltene Gebrauchsweisen des κύριος nebeneinander: die eine die von dem gnädigen Gott — sie liegt in dem Namen κύριος, ursprünglich ein Ersatz für *jhwh* —, die andere die von dem allmächtigen Herrn — sie kommt zur Geltung in einem wie ein Epitheton gebrauchten κύριος als Übersetzung von Gottesprädikaten mit der Bedeutung „Gebieter" oder „Herrscher". Man gelangt, wie mir scheint, nicht zu einem Verständnis der Gottesbenennung κύριος im hellenistischen Judentum — auch nicht im Neuen Testament —, wenn man sich nicht die verschiedene Entstehung dieser beiden κύριος vergegenwärtigt. Aber in Septuaginta ist — das sei nochmals betont — κύριος als Name, d. h. als Charakterisierung des Wesens Gottes, anscheinend überall Bezeichnung seiner Zugehörigkeit zu den Verehrern oder — wenn es in einer Form ausgedrückt werden darf, die sich in den Übersetzungen der kanonischen Bücher direkt nicht findet, wohl aber in anscheinend jüngerer griechisch-jüdischer Literatur — des gnädigen Gottes.

4 Der Sinn des κύριος in der späteren griechisch-jüdischen, hebräischen und christlichen Literatur

Zum Verständnis dessen, was die alten Übersetzer in ihrem κύριος enthalten dachten, wird es am Platze sein, hier vorgreifend auf einzelne Momente in der weiteren Entwicklung des alexandrinischen κύριος hinzuweisen; denn diese Momente können in Zu-

sammenhang stehen mit Auffassungen, die schon in älterer Zeit vorhanden waren, und dann zu deren Erläuterung dienen.

Zwei Auffassungsweisen des κύριος stehen in der späteren Entwicklung einander gegenüber. Die eine läßt sich allein bei Philo nachweisen. Er gebraucht, worauf bereits hingewiesen wurde, κύριος als Bezeichnung der Seite in dem einen nach ihm namenlosen Gott, die seine Macht und Herrschaft repräsentiert[1] im Unterschied von der mit θεός ausgedrückten Güte. Philo steht also, wenn man es so ausdrücken darf, auf der Seite des alttestamentlichen *ădonāj* und ist möglicherweise in der Tat, wie sich in seiner Exegese vielfach Beeinflussung durch die Palästiner beobachten läßt, hier abhängig von der im rabbinischen Judentum seiner Zeit üblichen Auffassung der Benennung Gottes als des Herrn. Vielleicht aber hat er, unabhängig von einer Tradition, selbständig lediglich aus dem Worte κύριος und seinem Widerklang in dem Verbum κυριεύειν seinen Begriff des κύριος konstruiert. Möglich wäre allerdings, daß der in jüngerer griechisch-jüdischer Literatur beliebte Gebrauch von δεσπότης „Gebieter" als Gottesbenennung (II Teil, S. 152ff.) nicht nur auf allgemein-hellenistischem Sprachgebrauch beruht, sondern — ebenso wie deutlich das seltener daneben als Gottesname vorkommende ὁ δυνάστης — eine der philonischen verwandte Auffassung Gottes in seiner Eigenschaft als des Herrn darstellt. Jedenfalls aber liegt in der übrigen Literatur eine bedeutsame Verschiedenheit von Philo darin vor, daß nicht der Name κύριος gewählt wird, um diese Gottesvorstellung auszudrücken.

Wie, abgesehen von Philo, in der griechisch-jüdischen Literatur nach den älteren Übersetzern das von ihr beibehaltene κύριος eine weitere Bedeutungsentwicklung erfahren hat, muß besonderen Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen Schriften vorbehalten bleiben. Auf zwei Punkte aber in der späteren Auslegung der Gottesnamen, einen in der griechisch-jüdischen und einen in der hebräischen Literatur, glaube ich schon hier zur Charakterisierung

[1] Zu der schon oben I Teil, S. 3, 1 angeführten Stelle vgl. noch als besonders charakteristisch folgende: SS. leg. alleg. l. I (Mang. I 63, 13 f.; Cohn-Wendl. I § 96) καὶ ὡς δεσπότης ὁ κύριος καὶ ὡς εὐεργέτης ὁ θεὸς ἐνετέλλετο. De mutat. nominum (Mang. I 582, 19 f.; Cohn-Wendl. III § 24) ἡγεμονεύεσθαι ὡς ὑπὸ κυρίου καὶ εὐεργετεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ. Ebenda (Mang. 581, 7 f.; Cohn-Wendl. § 15) ἡ γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί. Ebenda (Mang. 581, 14 f.; Cohn-Wendl. § 17) zu Ge 17 1: διὸ λέγεται „ὤφθη" οὐ τὸ ὄν, ἀλλὰ κύριος· οἷον ἐφάνη ὁ βασιλεύς κτλ.

einer Kontinuität des Verständnisses des Namens κύριος in der alexandrinischen Auffassung, der sie beide anzugehören scheinen, hinweisen zu sollen. Sie stehen untereinander in irgendwelchem Zusammenhang.

Es ist kaum zu verkennen, daß in der späteren Literatur αἰώνιος und überhaupt der Gedanke der Ewigkeit vorzugsweise verbunden wird mit κύριος, seltener mit θεός[1], wie wir als einen Ansatz dazu schon in Sirach den κύριος charakterisiert fanden als ὁ θεός τῶν αἰώνων und in der Susanna-Erzählung als ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος. Verhältnismäßig alt ist, was in Septuaginta noch nicht vorkommt, die Wiedergabe des Tetragramms mit Umschreibungen in der Bedeutung „der Ewige". Möglicherweise ist die älteste Spur dafür das ὁ αἰώνιος in Baruch 4 5—5 9, das hier gebraucht wird als Name Gottes wie sonst κύριος. Die Ursprünglichkeit dieses ὁ αἰώνιος ist freilich fraglich. Deutlich liegt eine Erklärung des Tetragramms vor Apc 1 4. 8 in dem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (vgl. 11 17; 16 5), dann bei Clemens Alexandrinus (Strom. V, 6, 34, 5 ed. Stählin II, 348) in ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος und bei Epiphanius (Pan. haer. 40, 5, 8—10 ed. Holl II, S. 86) in ὃς ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἀεὶ ὤν. Epiphanius hat diese Deutung schwerlich von einem jüdischen Gelehrten erfahren, sondern wahrscheinlich aus älteren Onomastika übernommen (vgl. II Teil, S. 224), die aber in diesem Falle gewiß nicht auf Philo zurückgingen, da dieser kaum eine Kenntnis von dem Wortlaut der τέτταρα γράμματα besaß (vgl. II Teil, S. 176 ff.). Daß diese Deutung aus dem hebräischen Texte von Ex 3 14 stammt, ist nicht wahrscheinlich, da dessen Imperfektum *ehjeh* ein derartig erweitertes Verständnis nicht nahelegt, obgleich es später hineininterpretiert wurde. Die Deutung ist eher entstanden aus dem ὁ ὤν der Septuaginta, das, wie wir oben darzulegen versuchten, aus dem Zusammenhang, in den es gestellt ist, verstanden werden konnte im Sinne von αἰώνιος. Eher könnte Clemens sein καὶ ὁ ἐσόμενος seinem hebräischen Lehrer verdanken. Aber die Übereinstimmung mit dem ὁ ἐρχόμενος der Apokalypse spricht für eine ältere Tradition. Da die Umschreibungsformel überall an das ὁ ὤν der Septuaginta anknüpft, ist sie wahrscheinlich aus diesem heraus entstanden, also hellenistischen Ursprungs.

Daneben steht im rabbinischen Schrifttum die schon erwähnte Bestimmung des Namens *jhwh* als Bezeichnung des gnädigen Gottes

[1] Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1917, K. 333 f.

(II Teil, S. 309[1]). Aus dem Worte *jhwh* kann sie nicht herausgelesen sein, kaum auch aus seinem Gebrauch in der alttestamentlichen Literatur. Wahrscheinlich liegt hier Einfluß alexandrinischer Auffassung vor. Er beruht aber schwerlich auf dem Sinne, in welchem Septuaginta den Namen κύριος gebrauchen, der doch nirgends direkt auseinandergesetzt wird, sondern eher auf jener Kombination des αἰώνιος mit dem κύριος als Ersatz für *jhwh* und der oben vorgelegten Deutung des αἰώνιος. In der so abgeleiteten rabbinischen Erklärung des Namens *jhwh* lebt dann die Auffassung von κύριος im Werte „mein Herr" oder „der gnädige Gott" fort. Die Übereinstimmung der Auffassung des *jhwh* und des κύριος kann kaum zufällig und die Priorität nur auf alexandrinischer Seite zu suchen sein. Der gleichen Herkunft ist jene Umschreibung des Tetragramms als dessen, der war, ist und sein wird, und sie verweist ebenfalls nach Analogie der oben dargelegten Bedeutung des αἰώνιος auf den mit dem Namen *jhwh*, eigentlich aber mit κύριος, verbundenen Gedanken der Gnade.

Das neutestamentliche κύριος in der Anwendung auf Gott stammt direkt aus Septuaginta und übernimmt deren Sprachgebrauch, ohne ihn fortzubilden. In der Anwendung auf Jesus kann es keinen Aufschluß bieten für den Sinn des jüdischen κύριος, da die Herkunft des für Jesus gebrauchten κύριος, besonders des paulinischen, zweifelhaft und seine Bedeutung umstritten ist. Dafür kann eine Entscheidung nur etwa erlangt werden durch eine Fortführung der Entwicklungsgeschichte des κύριος über Septuaginta hinaus bis auf die neutestamentliche Literatur. Dabei darf aber nicht übersehen werden — und eben deshalb glaube ich hier den neutestamentlichen Gebrauch erwähnen zu sollen —, daß der paulinische Gebrauch des Namens in der Anwendung auf Jesus, wenn er überhaupt mit dem jüdischen zusammenhängt, in erster Linie in Verbindung stehen wird mit dem der Septuaginta, die der Apostel benützt. Es darf keinenfalls die Möglichkeit oder — vielleicht besser gesagt — Wahrscheinlichkeit ignoriert werden, daß er sein eigenes κύριος ebenso meinte, wie er das der Septuaginta verstand. Es wird also zuerst zu fragen sein, wie er dieses auffaßte, was hier nicht zu erörtern ist.

[1] Hier möge genügen der Hinweis auf Siphre zu Dt 3 24 (ספרי, Sifrê dĕbê Rab ed. M. Friedmann, Wien 1864, 71[a]): „Überall, wo gesagt ist *jhwh* (יהוה), ist es eine Bezeichnung der Barmherzigkeit (מדת רחמים), denn es ist gesagt *jhwh ēl raḥūm wĕḥannūn* (Ex 34[6])".

Eins aber scheint mir auch ohne Fortführung der Untersuchung bis auf die neutestamentliche Zeit deutlich zu sein, daß nämlich — abgesehen von der Anwendung des κύριος in der theologisch reflektierenden Christologie — in der lebendigen religiösen, besonders in der liturgischen Sprache der christlichen Kirche unter anderen Gedanken, die sich mit diesem Namen verbinden, Anklänge an die Septuaginta-Bedeutung des κύριος als des den Seinen angehörenden, d. h. des gnädigen, Gottes in bedeutsamen Einzelfällen nicht zu verkennen sind. Das Dominus vobiscum ist aus der Septuaginta entnommen. Das Kyrie eleison hat seinem Ursprung nach mit dem Gottesnamen κύριος der Septuaginta vielleicht nichts zu tun. Aber jedenfalls steht das, was dieses im gottesdienstlichen Brauch besagt, in einer Übereinstimmung mit dem Gedankeninhalt des jüdisch-hellenistischen κύριος, die gewiß nicht ohne geschichtliche Verbindungslinien entstanden zu denken ist[1].

[1] Vgl. II Teil, S. 310, 1.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 063832999